2015 132

Toplum ve Bilim

1915-2015: SOYKIRIM / YÜZLEŞME / HESAPLAŞMA

Soykırım, yüzleşme, sorumluluk: Lemkin, Jaspers, Arendt	*Devrim Sezer*
1895'ten 1915'e Ermeni çocuklar ve yetimler	*Nazan Maksudyan*
Yeni Türkiye'nin üvey vatandaşları	*Lerna Ekmekçioğlu*
Türkiye'de devlet aklı ve 1915	*G. G. Öztan - Ö. Turan*
Dört nesil: Kurtarılamayan son	*Talin Suciyan*
19 Ocak kuşağı ve bellek talepleri	*Öndercan Muti*
AKP'nin kısmi tanıma siyaseti	*B. Küçük- C. Özselçuk*
Türkiye'de hukuk mesleğine Bourdieucü bir bakış	*Seda Kalem Berk*
Osmanlı kadın ve toplumsal cinsiyet tarihçiliği üzerine	*Gülhan Balsoy*
Diyarbakır'da soykırım nasıl örgütlendi?	*Emre Can Dağlıoğlu*
Hoşgörü mü? Yahudilik mi?	*Ziya Kaya*

Toplum ve Bilim

SAYI 132 • 2015

Kerem Ünüvar
Bu sayıda... 2007-1915 3

Devrim Sezer
Soykırım, geçmişle yüzleşme, sorumluluk: Raphael Lemkin, Karl Jaspers, Hannah Arendt 7

Nazan Maksudyan
Üç kuşak üç katliam: 1894'ten 1915'e Ermeni çocuklar ve yetimler 33

Lerna Ekmekçioğlu
Paradoks cumhuriyeti: Milletler Cemiyeti'nin azınlıkları koruma rejimi ve yeni Türkiye'nin üvey vatandaşları 50

Güven Gürkan Öztan - Ömer Turan
Türkiye'de devlet aklı ve 1915 78

Talin Suciyan
Dört nesil: Kurtarılamayan son 132

Öndercan Muti
"Gençler birçok şeyi yazıyorlar. Kendilerine roller, bir slogan belirliyorlar": 19 Ocak kuşağı ve bellek talepleri 150

Bülent Küçük - Ceren Özselçuk
'Mesafeli' devletten 'hizmetkâr' devlete: AKP'nin kısmi tanıma siyaseti 162

Seda Kalem Berk
Arabuluculuk tartışmaları üzerinden Türkiye'de hukuk mesleğine Bourdieucü bir bakış 191

DEĞİNİ

Gülhan Balsoy
Osmanlı kadın ve toplumsal cinsiyet tarihçiliği üzerine 222

KİTAP ELEŞTİRİSİ

Emre Can Dağlıoğlu
Diyarbakır'da soykırım nasıl örgütlendi? 232

Ziya Kaya
Hoşgörü mü? Yahudilik mi? 237

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 242

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK: Seda Mit
KAPAK FOTOĞRAFI: Erzurum yakınlarında tehcir konvoyu, 18-19 Mayıs 1915.

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI KURULU
Elif Ekin Akşit
Kaya Akyıldız
Emin Alper
Seda Altuğ
Umut Tümay Arslan
Ceren Belge
Yahya Mete Madra
Burak Onaran
Serdar Şengül
Yüksel Taşkın
Serdar Tekin
Ömer Turan
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora · Ayşe Buğra · Ahmet İnsel · Huricihan Islamoğlu
Orhan Koçak · Semih Sökmen

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Murat Bozluolcay

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.613 03 21

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3
Fatih 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda... 2007-1915

Toplum ve Bilim'in bu sayısını Ermeni soykırımına dair bir tartışmaya ayırmak istediğimizi daha önce ilan etmiştik. Çağrımıza uyup dosyaya katkıda bulunan tüm yazarlara müteşekkiriz. Fark edileceği üzere dosyamız, alışılageldiği gibi sadece tarih araştırmalarının ağırlıkta olduğu bir çerçeve yerine devlet ve toplum düzeyindeki siyasal ve sosyolojik meselelerin tartışıldığı bir çerçeveyle kuruldu. Bunu dosya için çağrı metnini hazırlarken de tartışmış, çok farklı yüzleri, katmanları ve hususiyetleri bulunan bu konuyu tarihe dair değerlendirmelerle ele almanın yetersiz kalacağını, dosyamızda soykırımın günümüze uzanan etkilerine ilişkin değerlendirmelere de ağırlık vermeyi elzem görmüştük. Tam da bu nedenle çağrı metnimizi "1915-2015: Soykırım/Yüzleşme/Hesaplaşma" şeklinde başlıklandırmıştık. Soykırımın yüz yıllık etkileri ve sonrasına dair kurucu rolü aşikar olsa da konuya ilişkin tarihsel tartışmaları da tüketilmiş, sonuna gelinmiş bir akademik çaba olarak görmek mümkün değil. Bu nedenle dosyamızda Ermeni soykırımı bahsi etrafında ele alınan diğer başlıklar kadar, çalışılmamış tarihsel meselelere eğilen makalelere de yer veriyoruz.

Ermeni soykırımının tarihselliği kadar güncelliğine de bağlanan çeşitli kavramlar var. Bunlardan birisi dergimizin bu sayısında Devrim Sezer'in yazısında kapsamlı bir şekilde ele alınan 'sorumluluk' bahsidir. Soykırımda sorumluluk konusu en az tanımın kendisi kadar önemli ve muhataralıdır; toplumlar yüzleşme konusunda özellikle sorumluluk kavramı etrafında reaksiyoner pozisyonlar alırlar. Bu bir yandan geçmiş ve tarihle kurulan ilişkinin zemininde yükselen diğer yandan bugüne sıkı sıkıya sabitlenmiş bir konum arasındaki sıkışmayı da izah etmeye yarayabilir. Ancak aşılmaz ya da yeniden düşünülemez bir konumlanış değildir bu. Sezer'in yazısı Lemkin, Jaspers ve Arendt'in 1944-1961 arasında kaleme aldıkları metinlere göndermelerle holokost ve sorumluluk tartışmasına odaklanıyor. Güven Gürkan Öztan ve Ömer Turan'ın makalesi Osmanlı'dan devredilen soykırım mirasının Cumhuriyet'in dev-

let aklı tarafından nasıl alımlandığını, nasıl konumlandırıldığını, tarihin nasıl yazıldığını ve inkâr pozisyonunun nasıl bir hat haline geldiğini gösteriyor. Öztan ve Turan'ın makalesi, okunduğunda ilham alınabileceği gibi, özellikle Osmanlı Imparatorluğu'nun son döneminde soykırım yargılamalarında dile getirilmiş görüşlerin cari 'devlet aklı'yla ortaklığını tespit etmek, Rakel Dink'in bahsettiği 'karanlıklar'ın nasıl yaratıldığını anlamak açısından da çarpıcı bir tablo ortaya koyuyor. Keza Talin Suciyan'ın makalesi bambaşka bir cepheden, toplum cephesinden soykırımın nasıl hatırlandığını bir Ermeni'nin hafızasından aktararak devlet-toplum-geçmiş kurgusunun ne ölçüde bütünleştirildiğini gösteriyor.

Dosyamızın bir diğer yazısı ise yine bir cinayetin, Hrant Dink'in öldürülmesinin ardından genç kuşak Ermenilerde ortaya çıkan tarihsel bellek, hafıza ve politizasyon süreçleri üzerine. Öndercan Muti'nin makalesi. Muti, ancak ölümleriyle, yokluklarıyla algılanan Türkiye Ermenilerinin genç nesillerine, onların toplumla dertlerine dair 2007'den bugüne uzanan bir şekillenmeyi ele alıyor. Bu makalede de ortaya çıktığı gibi bugün, ancak yeni ölümlerle canlanıp geçmişe doğru yeniden kuruluyor. Bu nedenle 2007-1915 tanımlaması sadece Hrant Dink'le değil, tüm Türkiye Ermenileriyle kurulması gereken bir bağa işaret ediyor.

Dosyamızın tarih tartışmalarıyla bağını ise Nazan Maksudyan ve Lerna Ekmekçioğlu'nun makaleleri kuruyor; her iki makale de soykırım tartışmaları bağlamında ayrıca ele alınmayı gerektiren sorunlara odaklanıyor. Maksudyan 1895'ten itibaren Ermeni yetimler meselesini mercek altına alırken, Ekmekçioğlu soykırımdan çok sonra, Lozan Antlaşması sırasında somut hali ortaya konmaya çalışılan Türklüğün gayrimüslimleri nasıl dışarıda bırakarak kurulduğunu, bu algının 20. yüzyılın başından itibaren nasıl tasavvur edildiğini gösteriyor.

Ermeni çocukların Ermeni yetimlere dönüşmesine sebep olan neydi? Ya da Türklüğün tanımını netleştirmek için Lozan'da savunulan pozisyonların tarihsel şekillenişi yaşananlardan bağımsız mıydı? Şiddet eğer yaşananların yalnızca bir parçası, bir sürecin sonucuysa şu soruyu sormamız gerekmez mi: Yaşanan süreç neydi, bu şiddet nasıl ortaya çıktı? Yaşananlar tam da o tanım daha da rahat belirginleşebilsin diye yapılmamış mıydı?

"...[H]er soykırım şiddeti vakasının itaat ettiği ve onu eşsiz kılan bir iç mantık vardır. Osmanlı Imparatorluğu'nda yaşayan Ermeni halkının fiziksel imhasının da ayırt edici bir özelliği vardır: [Bu fiziksel imha] Jön Türklerin nihai hedefi olan Türk ulus-devletinin kurulması için gerekli bir koşul olarak düşünülmüştür. Bir başka deyişle bu iki olgu birbiriyle ayrışmaz bir şekilde bağlantılıdır: Birini es geçerek diğerini anlayamayız" (Kévorkian, 2015: 15). "Gerekli bir koşul"... Kendini (Türklüğü/Türk ulus-devletini) inşa etmek için ötekini (Osmanlı Ermenilerini) yok etmek... Kévorkian'ın bu tarifi yaptığı ve *Le Génocide des Arméniens* (2006) başlığıyla yayımlanan eseri, 2011'de de *The Armenian Genocide: A Complete History* başlığıyla Ingilizceye çevrildi. Türkçesi ise 2015'te *Ermeni Soykırımı* başlığıyla yayımlandı. Oldukça hacimli olan bu eserin en önemli özelliklerinden birisi tehcir ve katliam süreçlerini çok

ayrıntılı bir şekilde, farklı kaynak türlerini kullanarak incelemesidir. Eserin bu özelliği neredeyse köy köy Osmanlı Ermenilerinin akıbetlerini öğrenme imkânı sunar. Kitabın özellikle dördüncü kısmı, "Soykırım[ın] [birinci] aşaması"nı en ince detaylarına kadar ele alır. Bu kısımda öncelikli olarak Osmanlı Imparatorluğu'ndaki Ermeni nüfusun demografik vaziyet, sosyal ve ekonomik durumu, eğitim düzeyi, kültürel niteliği yaşadıkları bölgeler düzeyinde incelenir. İttihatçıların pek çok meselenin yanında özellikle dikkat çekici bir şekilde ilgi gösterdikleri Ermenilerin savaşa henüz girerken sosyo-ekonomik vaziyetleri, ticaret ve zanaatlardaki rollerine göre izah edilir. Burada aynı zamanda millet-i hakimenin Osmanlı vilayetlerindeki Ermeni nüfusu nasıl algıladığı meselesi de ele alınır. Bu kapsamlı izahatların ardından Erzurum, Van, Bitlis, Diyarbekir, Harput/Mamuret'ül Aziz, Sivas, Ankara, Kastamonu Edirne, Bursa, Aydın, Konya vilayetleri, Biga, İzmit, Kütahya Maraş, Urfa mutasarrıflıkları, Antep ve Antakya sancaklarıyla Zeytun ve Dörtyol'daki tehcir süreci ile göç ettirme ve katliamlar ayrıntılı bir şekilde anlatılır.

Kévorkian tehcir ve katliamı, güzergahlarıyla detaylı bir şekilde izah ederken resmî belgeleri, patrikhaneye gelen bilgileri, hatıratları, yabancı lejyoner anılarını, Alman askerî heyetinden ve elçilik düzeyinden dışişleri bakanlığına aktarılan bilgileri, çeşitli Protestan misyonerlerin hatıralarını, Amerikan kolejlerinden verilen bilgileri, çeşitli milletlerden askerî ve sivil tanıkların beyanlarını, sürgüne tabi tutulan Ermeni yazarların günlüklerini, soykırımdan canlı kurtulan tanıkların beyanlarını, gazete haberlerini ve Osmanlı yetkililerinin beyanlarını çaprazlama bir referans sistemiyle bir araya getirir. Elbette tüm bu tanıklıklara Almanya, ABD, Avusturya, Ermeni Patrikhanesi, Fransa, Ingiltere, Mısır, Osmanlı Imparatorluğu, Türkiye Cumhuriyeti ve Vatikan'da bulunan resmî arşivlerdeki belgeler nezaret etmektedir.

Kévorkian, aynı zamanda savaş sırasında kurulan Divan-ı Harplerdeki iddia ve savunmalarla, 1919'da başta Istanbul'da teşkil edilen Divan-ı Harbi Örfi yargılamalarındaki iddia, savunma, tanıklık ve yargılama sonuçlarını da bu karşılaştırmalı referans sistemine yerleştirmeyi ihmal etmez. Böylelikle tehcirin başlangıcındaki –ve öncesindeki– gelişmelerle sonrasında yaşanan olayların ayrıntılı takibini yapacak geniş bir çerçeve çizer. Imparatorluğun çeşitli bölgelerindeki Ermenilerin toplumsal, demografik, kültürel, ekonomik rollerinin analizi ile başlayıp tehcir uygulanan bölgelerin ayrıntılı bir dökümüyle devam eden dördüncü kısım oldukça tafsilatlıdır. Kévorkian'ın tanımı üzerine açtığımız uzunca parantezi kapatırken şu noktayı hatırlatalım: Yazarın özellikle kitabın dördüncü kısmında çizdiği tablo, Anadolu topraklarında yaşanan bir *yok etme* eylemini gözler önüne sermektedir. *Kendini inşa etmek için ötekini yok etmek*, yukarıda aktarılan süreç ve eylemlerle gerçekleştirilir. Kévorkian'ın Ermeni soykırımını ve safhalarını özetleyen tarifi, bu şiddet zenginliğinin en ayrıntılı aktarımıyla netleşir.

Dosyamızın başlığını "1915-2015: Soykırım/Yüzleşme/Hesaplaşma" koyarken ve soykırım tartışmalarını yaşayan bir sorun olarak tarif ederken, hafızadan da temizlenmiş bir noktaya vurgu yapmaya çalışıyorduk; dolayısıyla yukarıda yalnızca öze-

tini verdiğimiz ayrıntıları da bu nedenle 'hatırlama'ya ihtiyacımız var. Ancak hatırlamanın yanı sıra bugün var olan sorunlara da odaklanmayı ihmal etmemek gerekiyor. Bu sayımızda yer alamayan bazı başlıkların sonraki sayılarda kendilerine yer bulacağını umuyoruz.

* * *

Dergimizin bu sayısında soykırım dosyasının dışında bağımsız yazılara da yer veriyoruz. Bülent Küçük ve Ceren Özselçuk'un makalesi AKP ve Kürt siyasal hareketi arasında devam eden ve çözüm süreci olarak isimlendirilen dönemi, hem hükümetin siyaset algısı hem de neoliberalizm ve yeni muhafazakârlık söylemleri arasındaki ilişkiyi tartışan bir çerçevede tahlil ediyor. Seda Kalem'in makalesi Türkiye'deki hukuk alanında yeni bir kavram ve kurumsallık ortaya çıkaran arabuluculuk müessesini inceliyor. Arabuluculuk mekanizması ile hukuk pratikleri arasındaki sorunlara odaklanıyor. Gülhan Balsoy'un yazısı Osmanlı kadın ve toplumsal cinsiyet tarihçiliğine dair literatürü değerlendirirken, toplumsal cinsiyet tarihçiliğinin Osmanlı tarihi gibi geniş bir 'alan' içinde ne gibi zorluklarla yüzleşmek zorunda kaldığına işaret ediyor. Kitap eleştirisi bölümümüzde Emre Can Dağlıoğlu Diyarbakır'da soykırımın nasıl örgütlendiğini inceleyen bir araştırmayı odağına alırken, Ziya Kaya ise 21. yüzyılda Türkiye Yahudilerine odaklanan bir araştırmayı inceliyor.

KEREM ÜNÜVAR

Soykırım, geçmişle yüzleşme, sorumluluk: Raphael Lemkin, Karl Jaspers, Hannah Arendt

*Devrim Sezer**

> "Atalarımızın başarılarından nasiplendiğimiz gibi günahlarının sorumluluğunu da üstleniriz."
>
> Arendt, "Kolektif Sorumluluk"

> "Mazi daima mevcuttur. Kendimiz olarak yaşayabilmek için, onunla her an hesaplaşmaya ve anlaşmaya mecburuz."
>
> Tanpınar, *Beş Şehir*

Özet: Bu yazı iki soruyu tartışmaya açmayı amaçlıyor: İnsanlığa karşı suç olarak soykırım kavramı ne anlama gelmektedir ve bugünkü kuşaklar –bir başka deyişle henüz hayatta olmadıkları bir dönemde işlenmiş cürümlere doğrudan veya dolaylı olarak iştirak etmemiş olan nesiller– soykırım suçunun izini taşıyan bir geçmişle nasıl bir ilişki kurmalıdır? Bu iki soruya; geçtiğimiz yüzyılda konuya ilişkin akademik ve kamusal tartışmaların başlamasına öncülük eden Raphael Lemkin, Karl Jaspers ve Hannah Arendt'in 1944 ile 1961 yılları arasında kaleme aldıkları metinlere odaklanarak, bu metinlerle tartışarak yaklaşmayı deneyeceğim. Lemkin, Jaspers ve Arendt'in eserlerine dönmek, hem soykırım ve politik sorumluluk kavramlarının ortaya çıkış öykülerini anlamak hem de Ermeni Soykırımı'nı daha farklı bir pencereden değerlendirebilmek bakımından büyük önem taşıyor. Yazının temel amacı bir yandan bu metinlerle tartışmaya girmek, onlara soru ve eleştiriler yöneltmek, diğer yandan 1915'e ilişkin resmî anlatıyı sorgulamak.

Anahtar sözcükler: Soykırım, politik sorumluluk, geçmişle yüzleşme, Raphael Lemkin, Hannah Arendt, Karl Jaspers.

Giriş[1]

Ermeni Soykırımı'nı kuşatan yüzyıllık kamusal suskunluk ve kayıtsızlığı, bu karanlık geçmişin anısının Türkiye'nin kolektif belleğinde ifade bulamamasını nasıl açıklayabiliriz? Bu uzun sessizlik Türkiye toplumu, Türkiye'nin politik *et-*

(*) İzmir Ekonomi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

1 Bu yazıyı hazırlarken Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün düzenlediği 3. İzmir Felsefe Günleri'nde (Mayıs 2013), Ege Felsefe Platformu'nun Şirince'deki Nesin Matematik Köyü'nde gerçekleştirdiği Haziran Toplantıları'nda (Haziran 2013) ve ODTÜ'deki 13. Sosyal Bilimler Kongresi'nde (Aralık 2013) sunduğum metinlerden yararlandım. Bu üç etkinlikte soru ve eleştirilerini dile getiren birçok katılımcı oldu; hepsine teşekkür ederim. Gerek okuma seanslarımızdaki soru ve yorumları gerekse bu yazıya ilişkin mütalaaları için Ünsal Doğan Başkır ve Erdinç Erdem'e müteşekkirim. Eleştiri ve önerileri için *Toplum ve Bilim*'in yayın kuruluna teşekkür ederim.

hos'u hakkında bize ne söylüyor? Toplumun kendi geçmişiyle yüzleşmek konusunda sergilediği bu isteksizlik kısmen, inkâra dayalı resmî anlatının milli talim ve terbiyesinden geçmiş olmakla ilişkili. Fakat 92. yaşını dolduran cumhuriyetin resmî anlatısını, bu kolektif amnezinin tek sebebi olarak okumakta bir kolaycılık yok mu? Ermeni Soykırımı, yakın geçmişteki birkaç kıymetli istisna dışında ne kamunun ne akademik çevrelerin ne de sanatçıların ilgisine mazhar olmuştur ki bu, sessizlik ve inkârın yalnızca devletin resmî anlatısıyla açıklanamayacağının da bir göstergesi değil midir? Hem kamusal sessizliği hem de resmî anlatıyı mümkün kılan toplumsal tahayyüller evrenini, bütün bir zihniyet dünyasını da deşmek ve sorgulamak gerekmez mi? Türkiye'de 'inkâr kültürü'nün kökenleriyle ilgili benzer soruların peşine düşen Murathan Mungan'ın saptadığı gibi sanki yüzleşme korkusu, devletin resmî anlatısı kadar halkın gündelik alışkanlıklarına da kök salmıştır: "Bu nedenle toplumun gündelik kültürü, sosyolojik kumaşı, zihin haritası sonuna dek sorgulanmadan ret ve inkâr kültürü gerçek anlamda aşılamaz," (Mungan, 2012: 254).[2] Bu meseleyi burada sadece hatırlatmakla yetineceğim.

İçinde başka birçok soruyu barındıran, Türkiye'de 1915'in yorumlanma biçimiyle ilgili sorunlara da temas eden iki temel soruyu tartışacağım bu yazıda. Bunlardan birincisi ilk bakışta çok basit gibi görünmekle birlikte ayrıntılara indikçe epey çetrefilleşen bir soru: İnsanlığa karşı suç olarak soykırım kavramı ne anlama gelmektedir? İkincisiyse, gerek anlamı gerekse açılımları bakımından karmaşık ve çok yönlü bir meseleyle, soykırım yükünü taşıyan bir geçmişle yüzleşmekle ilgili: Bugünkü kuşaklar, bir başka deyişle henüz hayatta olmadıkları bir dönemde işlenmiş cürümlere doğrudan veya dolaylı olarak iştirak etmemiş olan nesiller, soykırım suçunun izini taşıyan bir geçmişle nasıl bir ilişki kurmalıdır? Bunun hemen peşinden gelebilecek artçı soruları şöyle sıralayabiliriz: Böyle bir geçmiş hakkında yargıda bulunmaktan kaçınmak, bu vahşeti mahkum etmemek, yaşanan tarihsel adaletsizliği tanımamak veya soykırımın varlığını inkâr etmek, soykırım fiilini işleyen ve ona şu veya bu şekilde iştirak edenlerle dayanışmayı sürdürmek anlamına mı gelir? Dayanışmanın sürmesi, bugünkü kuşağın mensuplarını geçmişte işlenen soykırım suçuna bulaştırır mı?[3] Burada kolektif suçtan mı, yoksa kolektif sorumluluktan mı bahsetmek daha münasiptir?

Bu iki soruya geçtiğimiz yüzyılda konuya ilişkin akademik ve kamusal tartışmaların başlamasına öncülük eden Raphael Lemkin, Karl Jaspers ve Hannah Arendt'in 1944 ile 1961 yılları arasında kaleme aldıkları metinlere odaklanarak

---

2 Mungan, *Tuğla* (2012) başlıklı, denemelerden oluşan seçkisindeki iki ayrı metinde ("Ret ve İnkâr Kültürü" ve "Yüzleşme Korkusu") bu problemi tartışıyor. Yüzleşme meselesini Ermeni Soykırımı bağlamında ele alan, Türkiye'deki suskunluğun olası nedenlerine değinen bir tartışma için bkz. Akçam, 2010: 327-344 ve Erbal, 2012: 52.

3 Bu artçı soruları formüle ederken Mithat Sancar (2007) ve Bernhard Schlink'in (2012) çalışmalarından yararlandım.

yaklaşmayı deneyeceğim.[4] Karanlık zamanlara, 'katastrof çağı' olarak adlandırılan bir döneme tanıklık eden bu üç yazarın eserlerine dönmenin, hem bu soruları daha derinlikli bir şekilde düşünmemize hem de Ermeni Soykırımı'na daha farklı ve geniş bir pencereden bakmamıza yardımcı olacağı kanısındayım.

Çağının tanığı üç Avrupalı

Geçmişin karanlık sayfalarını ve tarihsel adaletsizlikleri kavrayış biçimimiz, geçmişte neler yaşandığını bilmemiz kadar, insanlığa karşı suç olarak soykırımı nasıl tanımladığımıza da bağlı olduğundan, soykırım kavramının ortaya çıkış öyküsünü mercek altına almak, bu kavrama kendi eserlerinde yer açan öncü figürlere kulak vermek son derece aydınlatıcı olabilir. Bu yazarların başında, ilk önce kendi memleketlerini ve en nihayetinde Nazi işgali altındaki Kıta Avrupası'nı aynı yıl (1941) terk etmek zorunda kalıp mülteci olarak Amerika'ya sığınan Lemkin ve Arendt geliyor.

Soykırım kavramının yaratıcısı olan Lemkin, Birleşmiş Milletler imzalı Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesi'nin kabul edilişinin (1948) öncesinde ve sonrasında kelimenin tam anlamıyla büyük bir mücadele vermiş, hayatını bu mücadeleye adamış Polonyalı bir hukuk insanıdır. Literatürde sık sık vurgulandığı gibi yalnızca Soykırım Sözleşmesi'nin değil, 'soykırım çalışmaları'nın da kurucu isimlerinden biri, hatta belki de en önemlisidir. Türkiye'de pek tanınmayan ve tartışılmayan, dahası bugüne dek herhangi bir metni Türkçeye çevrilmemiş olan bir yazar Lemkin.[5] Fakat bu ilgisizliğin sadece Türkiye'ye özgü bir problem olduğu söylenemez. Soykırım Sözleşmesi'nin onaylanmasının ardından Lemkin büyük ölçüde unutulmuş, adı uzunca bir süre pek anılmamıştır.[6] Ancak 1980'lerden itibaren ayrı bir akademik ilgi ve araştırma alanı olarak soykırım çalışmalarının yavaş yavaş filizlenmeye başlamasıyla birlikte ismi tekrar hatırlanacak, politik tahayyülümüze yaptığı önemli katkı hak ettiği değeri görmeye başlayacaktır.[7] Lemkin soykırım kavramını ilk kez, savaş yıllarında kısa bir dönem mülteci olarak yaşadığı İsveç'te toplamaya başladığı belgelere dayanarak hazırladığı ve 1944 yılında Amerika'da yayımlanan devasa çalışmasında kullanır (Lemkin, 2008: 79-95). Bu kitabın "Soykırım" baş-

---

4 Bu yazının soykırım, geçmişle yüzleşme ve politik sorumluluk temalarını yine bu üç isimden yola çıkarak irdeleyen bir kitap çalışmasının parçası olduğunu, burada ele aldığım meseleleri kitapta daha ayrıntılı olarak tartışmayı hedeflediğimi belirtmek isterim.

5 Taner Akçam, Ermeni Soykırımı'nı farklı boyutlarıyla irdeleyen birçok çalışmasında Lemkin'in katkısı üzerinde duruyor. Bkz. Akçam, 2010: 9, 134-137; 2012: xxvii, 287-288; 2014: 79-94. Uluslararası hukuk perspektifinden yola çıkarak soykırım kavramını ele alan ve Lemkin'in soykırım anlayışına değinen bir başka çalışma için bkz. Töner Şen, 2010: 18-26.

6 Lemkin üzerine yazılmış ilk ve tek entelektüel biyografiyi kaleme alan John Cooper bu konuya değiniyor. Bkz. Cooper, 2008: 1-5. Ayrıca bkz. Power, 2002: 17-85; Schaller ve Zimmerer, 2005: 447-452; Ignatief, 2013.

7 Bu konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Weiss-Wendt, 2008: 42.

lıklı IX. bölümüne birazdan daha yakından bakacağız. Şimdilik yalnızca şu notu düşmekle yetinelim: Gerek otobiyografisinden gerekse hayattayken tamamlayamadığı *Soykırım Tarihi* başlıklı kitabından öğrendiğimize göre, Lemkin'i bu yeni kavramı dünya kamuoyuna önermeye sevk eden olayların başında Ermeni halkının 1915'ten itibaren yaşadığı tehcir ve katliamlar gelmektedir (Lemkin, 2013: 19-21, 51, 200; Lemkin, 2014: 19).[8]

Lemkin'in yavaş yavaş unutulmaya başladığı yıllarda Arendt, 1951 tarihli *Totalitarizmin Kaynakları* ve arka arkaya yayımlanan diğer eserleriyle, çağdaş politika felsefesinde çığır açan seslerden biri haline gelmiştir. Bu yazıda Arendt'in, siyaset teorisinde yeni bir sayfanın açılmasına vesile olan *Eichmann Kudüs'te* (alt başlığı *Kötülüğün Sıradanlığı Üzerine Bir Rapor*) kitabı üzerinde duracağım.[9] *Kötülüğün Sıradanlığı* basım yılı olan 1963'ten bu yana sert münakaşalara konu olmuş, kitapta dillendirilen birçok argüman literatürde derinlemesine irdelenmiştir.[10] Gelgelelim kitabın son iki bölümünde ortaya konan insanlığa karşı suç olarak soykırım kavrayışı büyük ölçüde ihmal edilmiş, diğer tartışmaların gölgesinde kalmıştır. Hâlbuki söz konusu bölüm, insanlığa karşı suç ve soykırım kavramlarının 20. yüzyıl siyaset felsefesine damga vuran bir düşünürün eserlerinden birine ilk kez konu olması bakımından son derece önemlidir.[11]

20 yıl arayla benzer soruların peşine düşen bu iki isme dönmek ve onların soykırım anlayışlarını mukayeseli olarak irdelemek istememin tek nedeni, literatürde ihmal edilmiş bir konuya işaret etmek değil sadece.[12] Böyle bir karşılaş-

---

8 Ayrıca bkz. Schaller ve Zimmerer, 2005: 448, 450 ve Schabas, 2008: viii. Lemkin'in otobiyografisi 2013, yarım kalan soykırım kitabı ise ancak 2014 yılında yayımlanabildi. Otobiyografisinde Ermeni Soykırımı'ndan söz açtığı bir noktada ilginç bir anekdota değinir. Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin Soykırım Sözleşmesi'ni onaylayan ilk 20 ülke içinde yer almasının dünya kamuoyuna son derece kıymetli ve önemli bir mesaj göndereceğini düşünen Lemkin, Birleşmiş Milletler'de görevli, tanıdığı Türk diplomatlardan biri olan Adnan Kural ile görüşmek üzere kendisinden bir randevu alır. 'Modern bir cumhuriyet' olan Türkiye'nin, sözleşmeyi onaylaması durumunda, 'dünyaya rehberlik edeceği'ni söyleyerek Türk diplomatı ikna etmeye çalışır. Lemkin görüşme esnasında Ermeni Soykırımı'nı arkadaşına hatırlatmaktan özellikle kaçınmıştır fakat Kural'ın aklına ilk gelecek şeyin Ermeniler olacağından da emindir. Türk diplomat herhangi bir olumsuz tepki vermek şöyle dursun, konuyla ilgili olarak elinden geleni yapacağına dair Lemkin'e söz verir (Lemkin, 2013: 200-201).

9 Arendt'in ismi, soykırım çalışmaları alanında yeni yeni zikredilmeye başladı. Dan Stone'un *The Historiography of Genocide* başlıklı derlemesi (2008) buna bir örnek teşkil ediyor. Richard H. King ve Dan Stone'un (2007) ortak imzasını taşıyan bir başka derleme ise Arendt'in düşüncesinde emperyalizm, ulus, ırk ve soykırım temalarını kapsamlı olarak ele alan tek çalışma. Ancak her iki derlemede de *Kötülüğün Sıradanlığı*'ndan ziyade *Totalitarizmin Kaynakları*'na odaklanılmış.

10 Kitabın Türkçe çevirisi *Kötülüğün Sıradanlığı* üst başlığıyla yayımlandı. Kitaptan yapacağım alıntılarda bu çeviriye başvuracağım için, bundan böyle *Kötülüğün Sıradanlığı* başlığını kullanacağım. Arendt'in diğer eserlerine yaptığım atıflarda Bahadır Sina Şener'in İletişim Yayınları'ndan çıkan çevirilerini izledim.

11 Seyla Benhabib, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nın asıl mana ve önemini, esas katkısını burada, yani insanlığa karşı suç kavramını ele alış biçiminde aramamız gerektiğini vurgular. Bkz. Benhabib, 2000: 76.

12 Lemkin ve Arendt'i karşılaştırmalı olarak tartışan tek metin Benhabib'in makalesidir. Bkz. Benhabib, 2010: 219-243. Ayrıca bkz. Benhabib, 2009: 299-330.

tırmalı okumanın aynı zamanda, hem 1915'e ilişkin resmî anlatının merkezinde yer alan hem de farklı kesimler tarafından sık sık dillendirilen iki argümanı tartışmaya açmamıza yardımcı olacağı kanısındayım. Bunlardan birincisi, soykırımın paradigmatik örneğinin Holokost olduğu düşüncesinden yola çıkarak 1915'in bir soykırım olmadığını öne sürmek ki bu, yani Holokost'un bir model veya tek ölçüt olduğu savı, Holokost ve soykırım çalışmalarında da uzun yıllar kabul görmüş olmakla birlikte artık büyük ölçüde terk edilmiş, arkaik ve sorunlu bir yaklaşımdır.[13] Resmî anlatının benimsediği bir diğer görüş ise şu: Soykırım fiilinin adının konması ve uluslararası hukukta bir suç olarak tanınması 1948 tarihli sözleşmeyle gerçekleştiği için, 1915 bir soykırım olarak tanımlanamaz. Öyle ya, bir yasanın geriye dönük olarak uygulanması, hukukun temel ilkelerinden biri olan "*nullum crimen, nulla poena sine lege*" (kanunsuz suç ve ceza olmaz) prensibine aykırı değil midir? Lemkin ve Arendt'in yaklaşımlarının, başka şeylerin yanı sıra, buradaki akıl yürütmenin yetersizliği ve geçersizliğini göstermesi bakımından da önemli olduğunu göreceğiz.

Jaspers'in entelektüel yaşam öyküsü, gerek öğrencisi olan Arendt'inkinden gerekse Lemkin'inkinden epey farklılık arz ediyor. Her şeyden önce daha 1920'lerden itibaren Almanya'nın önde gelen filozoflarından birisidir Jaspers. Nazi iktidarı boyunca, Lemkin ve Arendt'in aksine, bir mülteci olarak yaşamak durumunda kalmamıştır. Ne var ki bu karanlık dönemde Almanya'da bir sürgün hayatı sürmüştür. 1937 yılında Jaspers'in üniversiteyle ilişkisi kesilir. Nazi iktidarının sona erdiği 1945'e dek, muhalif başka pek çok entelektüel gibi, kamusal alanda sükûta mahkum bir hayat geçirmek zorunda kalır.[14] Yahudi Soykırımı'ndan sonra yayımlanan ilk metni, 1946 tarihli *Suç Meselesi*'dir (*Die Schuldfrage*).[15] Jaspers'in, Nazi rejiminin işlediği suçların dünya kamuoyunda yeni yeni aleniyet kazandığı bir zamanda yazdığı bu kısa kitap Almanya'da sessizlik ve hatta yer yer ağır ithamlarla karşılanır. Milliyetçiler tarafından Alman ulusuna ihanet etmekle suçlanan Jaspers, Carl Schmitt'in sert eleştirilerinin hedefi olmuştur. Schmitt'e göre Almanya'da 1945'ten sonra ortaya çıkan 'suçluluk kültürü'nün başlıca sorumlusu Jaspers'tir (Rabinbach, 1997: 130, 134, 240).[16] 1933'ten itibaren siyasi iktidarla şu veya bu şekilde flört etmiş pek çok

13 Dirk Moses'ın analizi bu konuya ilişkin detaylı ve aydınlatıcı bir çalışma. Bkz. Moses, 2004: 533-555. Holokost'u emsalsiz kılan birçok nokta olduğu elbette yadsınamaz. Buradaki asıl sorun, bu benzersizliğin bizi Holokost'u nihai bir denek taşı olarak gören bir soykırımlar hiyerarşisine –ve hatta Türkiye'deki 1915 tartışmalarında sık sık karşılaştığımız gibi inkârcı bir tutuma– götürme ihtimali.

14 Jaspers ve Yahudi olan eşi Gertrud (Mayer) Jaspers'in Nazi yıllarında hayatta kalabilmiş olmaları mucizevi bir olaydır. Gertrud Jaspers'in tutuklanması durumunda, eşiyle birlikte intihar etmeyi düşündüklerini biliyoruz.

15 İngilizce tercümesi (*The Question of German Guilt*) hemen ertesi yıl (1947) yayımlanan bu metin henüz Türkçeye çevrilmedi.

16 Jaspers, *Suç Meselesi*'nin basılmasının ardından akademik çevrelerde karşılaştığı hasmane tutumdan Arendt'e yazdığı mektuplarda da bahseder. Bkz. Arendt-Jaspers, 1992: 58-59. Ayrıca bkz. Wolin, 2006: 143.

düşünür ve entelektüelin (Heidegger ve Schmitt gibi) Nazi zulmüne ilişkin olarak derin bir sessizliğe gömüldüğü bir anda yayımlanan *Suç Meselesi*, geçmişle yüzleşme sürecini başlatması nedeniyle kurucu bir metindir. Almanya'da geçmişle yüzleşmenin izlediği seyri kabaca gözden geçirdiğimizde, bilhassa Günter Grass ve Jürgen Habermas gibi sol-liberal yazar ve düşünürlerin, konuya ilişkin kamusal tartışmaların alevlendiği anlarda tekrar tekrar Jaspers'in terimlerine başvurduklarını fark ettiğimizde, bu sürecin başlangıç anı olan *Suç Meselesi*'nin güçlü etkisini rahatlıkla görebiliriz.[17] Geçmişle yüzleşme tartışmaları, Jaspers'in öncülüğünde ilk hamlenin yapılmasından sonra, 1990'lara dek neredeyse her on yılda bir yinelenerek ve yer yer sert kamusal münakaşalara konu olarak –ama aynı zamanda menzili genişleyerek ve etkisi güçlenerek– devam etmiştir. Adorno'nun (Almanya'ya döndükten sonra) 1960 ve 1967 yıllarında 'geçmişin işlenmesi' üzerine kaleme aldığı iki metin, deyiş yerindeyse geçmişle yüzleşmede 'ikinci dalga'nın başlamasına vesile olmuştur (Adorno: 2003a ve 2003b). 1980'lerin sonunda Habermas'ın da katıldığı "Tarihçiler Tartışması" ("*Historikerstreit*"), soykırım suçunun izini taşıyan bir geçmişle yüzleşmenin asla tamamlanmayacak bir öğrenme süreci olduğunun bir göstergesidir (Habermas, 1989).

Jaspers'in çabası yalnızca Alman halkını yakın geçmişte işlenen suçlarla yüzleşmeye ve sorumluluk almaya çağırmasından ötürü değil, ama aynı zamanda ulus-devlet paradigması ve milliyetçilikle *artık* hesaplaşmak gerektiğini vurguladığı, geçmişle yüzleşmeyi demokratikleşme meselesiyle ilişkilendirdiği için de önemlidir. Benim burada özellikle dikkat çekmek istediğim bir başka boyutu daha var bu tartışmanın: Jaspers bir yandan suç kavramını hukukun çerçevesine hapsetmekten kaçınmakta, bu terimin anlamını politika ve etiğin alanına taşıyarak genişletmektedir, diğer yandan Nazi rejiminin işlediği suçların Alman halkına yüklenemeyeceğini belirtmekte, kolektif suç terimini açıkça reddetmekte ve onun yerine politik sorumluluk kavramını önermektedir. Fakat *Suç Meselesi*'nin kusursuz bir başlangıç olduğunu söylemek de pek mümkün değil. Evet, Jaspers suç meselesini muhtelif yönleriyle ele almış, olup biteni kayıtsızlıkla izleyen Alman halkını geçmişle hesaplaşmaya davet etmiştir. Gelgelelim soykırım kurbanları için neredeyse tek bir cümle kurmamasında, yitirilenleri hatırlamamasında, yalnızca *Alman* ulusuna seslenmesinde, üstelik Alman halkını tıpkı Yahudi halkı gibi parya bir halk ilan edişinde, Almanlar ile Yahudiler arasında kurduğu bu tuhaf simetride şaşırtıcı bir yan vardır.[18] Dahası kolektif sorumluluğu dönüp dolaşıp yine suç başlığı altına yerleştirmesi bir hayli kafa karıştırıcıdır. Fakat *bizim* için en önemlisi şu: Bugünkü nesillerin, yani soykırım suçu-

17 Jaspers'in uzun soluklu etkisine dikkat çeken kısa bir değerlendirme için bkz. Müller, 2000: 27-31. Ayrıca bkz. Lang, 2009: 57-74.

18 Jaspers'in Alman halkını parya bir halk olarak betimlemesini eleştiren bir değerlendirme için bkz. Rabinbach, 1997: 129-165.

nun işlenmesinden çok sonra dünyaya gelenlerin üstlenmesi gereken sorumluluk nedir? Bu büyük ölçüde cevapsız kalan bir soru *Suç Meselesi*'nde.

Arendt Kudüs'te

Yahudilerin çeşitli Doğu Avrupa ülkelerinden önce gettolara ve en nihayetinde ölüm kamplarına taşınmasından sorumlu bir Nazi bürokratı olan Adolf Eichmann savaş sonrasında tutuklanmış ama kaçtığı için Nürnberg Mahkemesi'nde yargılanamamış ve isim değiştirerek bir süre için izini kaybettirmeyi başarmıştır. Eichmann'ın yargılanabilmesi ancak 1961 yılında, yakalandıktan sonra getirildiği Kudüs'te mümkün olabilmiştir. Bu davayla birlikte Holokost'un başlıca sorumlularından biri ilk kez, soykırımdan kurtulanların büyük çoğunluğunun yaşadığı İsrail'de, dolayısıyla soykırım mağdurlarını temsil eden Yahudi halkının tanıklık ettiği bir mahkemede yargılanacaktır (Arendt-Jaspers, 1992: 415). Sadece bu bakımdan değil, bir başka yönüyle de bir ilktir bu yargılama: İnsanlığa karşı suç kavramı ilk defa bir davanın tam merkezinde yer almakta, bir soykırım suçlusu ilk kez ulusal bir mahkemede insanlığa karşı işlediği suçlardan ötürü yargılanmaktadır (Bilsky, 2010: 203).

İnsanlığa karşı suç, modernliğin politik tahayyülüne 1915'te giren bir kavram. Osmanlı topraklarında yaşayan Ermenilerin maruz kaldığı tehcir ve katliamlar başladıktan sonra İngilitere, Fransa ve Rusya, hazırladıkları ortak bildiriyle, katliamlara iştirak edenleri sorumlu tutacaklarını Osmanlı hükümetine iletmişlerdir. Söz konusu bildiri insanlığa karşı suç teriminin telaffuz edildiği ilk uluslararası belgedir (Schabas, 2008: viii; Schabas, 2009: 20).[19] Fakat ancak Nürnberg Mahkemesi yargılamaları ile birlikte insanlığa karşı işlenen suçların uluslararası hukukun bir parçası haline gelmesi yönünde bir adım atılabilmiştir. Eichmann davası ise bu konuda bir başka önemli tarihsel duraktır çünkü Kudüs'teki mahkeme, kendi bölgesel yetki alanı dışında işlenen suçlar hakkında hüküm vermek üzere toplanmıştır.[20] Ne var ki Kudüs'teki davaya tanıklık eden Arendt'e göre ne Nürnberg'de ne de Kudüs'te 'insanlığa karşı suç' terimi doğru bir şekilde tanımlanabilmiştir. Arendt'in soykırım anlayışını kavrayabilmek için ilk olarak, Kudüs'teki iddia makamına ve Nürnberg Mahkemesi'ne yönelttiği bu itirazın nedenlerine bakmamız gerekecek.

Gerek iddia makamı gerekse Yahudi halkı, Eichmann'ın itham edildiği suçların yeniliğini ve benzersizliğini görebilmiş, insanlığa karşı suç teriminin ve soykırımın anlamını tam manasıyla idrak edebilmiş değildir. Yahudilerin gözünde Hitler yıllarında başlarına gelen felaket, bu 'emsalsiz soykırım suçu', yeni bir

19 Bu terimin XVI. Louis'yi 'insanlığa karşı suçlu' ilan eden Robespierre tarafından da kullanılmış olması, kavramın modernliğin söz dağarcığındaki mazisinin epey geriye uzandığını gösterir (Schabas, 2009: 20).

20 Eichmann davasını ve Arendt'in kitabını hukuki bakımdan tartışan, bilhassa 'evrensel yargı yetkisi' meselesine eğilen bir değerlendirme için bkz. Bilsky, 2010: 198-218.

suç değildir. Bilakis 'ebedi antisemitizm' varsayımına bağlı kalan pek çok İsrail yurttaşına ve genel olarak Yahudi kamuoyuna göre bu büyük felaket, bildikleri en eski suçtur.[21] Hitler Almanyası'nda yaşananları Yahudi tarihindeki en korkunç pogromdan başka bir şey olarak görmemeleri nedeniyledir ki "geçmişteki bütün vahşetlerden çok daha farklı bir doğaya sahip olan Auschwitz'in gerçek dehşetini" kavrayamamışlardır. Oysa Arendt'e göre bu suçlar, "sadece vahametleri bakımından değil, *esasları* itibarıyla da farklı"dır (Arendt, 2009: 273, vurgu benim).

Arendt, Kudüs'teki bu kafa karışıklığının bir başka probleme daha yol açtığına dikkat çeker. İddia makamı Eichmann'ın hem Yahudi halkına hem de insanlığa karşı işlediği suçlardan ötürü yargılanmasına karar vermiştir. Üstüne üstlük başsavcı Gideon Hausner daha en baştan duruşmayı sansasyonel bir gösteriye çevirmiş, Yahudilerin ıstırabını bütün dünya kamuoyuna duyurmak amacıyla soykırım mağdurlarının dava konusuyla doğrudan hiçbir ilişkisi olmayan tanıklık ve anılarına yer vermiştir. Oysa yargılanması gereken "Yahudilerin çektiği acılar, Almanlar, hatta antisemitizm veya ırkçılık değil", Eichmann'ın yaptıklarıdır. Adaletin gereği budur ve "bu duruşmanın sadece ve sadece adalet için yapılması gerekir" (Arendt, 2009: 14-16, 291). İddia makamı duruşmanın odağını Yahudilerin trajedisine kaydırdığı için Kudüs'te görülen davanın herhangi bir aşamasında, "nice etnik grupların –Yahudilerin, Lehlerin veya Çingenelerin– yok edilmesinin Yahudi, Leh veya Çingene halkına karşı işlenmiş bir suçtan çok daha fazlası olabileceğine" hiç dikkat çekilmediğini söyler Arendt. Herhangi bir etnik grubun yok edilmesinden esas zarar gören "bütün olarak insanlık" olduğundan, böyle bir suçun işlenmesinde rol oynayan Eichmann'ın, Yahudi halkına karşı işlediği suçlardan hareketle değil, daha genel ve kapsayıcı bir suçtan ötürü, "insanlığa karşı suç" işlediği için yargılanması lazımdır (281). İlkini, yani "Yahudi halkına karşı işlediği suçları" vurgulamak ve mahkemenin verdiği hükmün gerekçelendirilmesinde böyle bir terimi kullanmak, hukuki açıdan yetersiz olmanın yanı sıra hukukun politikaya alet edilmesine neden olmuş ve davanın meşruiyetini gölgelemiştir. Fakat Kudüs mahkemesinin bu konudaki başarısızlığının bir başka ve belki de daha önemli nedeni, yasal olarak emsal teşkil ettiği için sürekli başvurulan Nürnberg Mahkemesi yargılamalarında da insanlığa karşı suç teriminin "meşru bir tanımı"nın yapılamamış olmasıdır (279).

21 Arendt *Totalitarizm Kaynakları*'nın ilk cildinde, 'ebedi antisemitizm' anlayışının içerdiği sorunları ve neden olduğu sonuçları çok daha kapsamlı bir şekilde ele almaktadır (Arendt, 1996: 27). Fakat *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda bu konuya değinirken kullandığı sert ifadeler, sadece Yahudi kamuoyunca değil, onun düşüncesinden esinlenen ve ebedi antisemitizm eleştirisini haklı bulan yazarlar tarafından da ölçüsüz ve yaralayıcı bulunmuştur (Benhabib, 2000: 69-71). Örneğin kitabın ilk bölümünde, ebedi antisemitizm varsayımının, Nazi döneminin ilk yıllarında Almanya'daki Yahudi topluluğunu siyasi iktidarla işbirliği yapmaya sevk ettiğini iddia ederken şöyle der: "Antisemitizmin ezeli ve ebedi, her zaman her yerde olduğu yönündeki kanaatleri, hem Dreyfus Meselesi'nden bu yana Siyonist hareketin en etkili ideolojik faktörüydü hem de Alman Yahudi cemaatinin rejimin ilk dönemlerinde Nazi yetkililerle müzakerelerde bulunmaya hazır olmasının nedeniydi" (Arendt, 2009: 21).

Arendt'e göre Nürnberg Mahkemesi'nin insanlığa karşı suç tanımı iki açıdan sorunluydu. Birincisi, Nürnberg'de savaş suçlarını tarif ederken kullandıkları keyfî vahşet ölçütüne, yepyeni bir suçu, "insanlığa karşı suçu el yordamıyla tanımlamaya çalışırken de başvurdular." İşin daha vahim olan tarafı, sanki mesele sadece kriminal açıdan aşırıya kaçmaktan ibaretmiş gibi, bu suçun "insanlık dışı bir fiil" olarak tarif edilmesiydi.[22] Hâlbuki yaşanan felaketin benzersizliği esas itibarıyla, "nice halkların yok edilmesi, koca koca bölgelerin 'temizlenmesi'"nden kaynaklanıyordu. Üstelik ne "askerî zorunluluklar"la bağdaşan ne de sadece savaşla sınırlı olan, barış zamanında da sürüp giden sistematik bir katliama işaret eden suçlardı bunlar (Arendt, 2009: 262-263). İkincisi ve daha önemlisiyse, Nürnberg Mahkemesi'nin insanlığa karşı suçu insanlık dışı fiillerle özdeşleştirmiş, işlenen suçun benzersizliğini bu suçları işleyenlerin insanlık dışı tutumlarına bağlamış olmasıydı. Bu da dünya kamuoyunun bütün dikkatini suçları işleyenlerin caniliğine ve kötülüğüne kaydırmıştı. Oysa Arendt'e göre asıl yapılması gereken, insanlığın karşı karşıya geldiği bu yeni suçun anlamını, soykırımın *amacına* bakarak ortaya koymaktır. Arendt, Kudüs ve Nürnberg mahkemelerine yönelttiği bu eleştirilerden yola çıkarak soykırımı şöyle tanımlar:

> Nazi rejimi, Alman halkının hem Yahudileri Almanya'da istemediğini hem de *Yahudi halkının tamamını yeryüzünden kazımak istediğini* duyurduğu zaman o yeni suç, insanlığa karşı suç ("insan statüsüne karşı" veya insanlık durumuna karşı suç anlamında) ortaya çıktı. ... Sınırdışı etme ve soykırım kesinlikle birbirinden ayrılmalıdır. ... Soykırım bizatihi insan çeşitliliğine, yani "insan statüsünün" belirleyici bir özelliğine yönelik bir saldırıdır. (Arendt, 2009: 274, vurgu benim)

Arendt, bu pasajda açıkça görülebileceği gibi, soykırımı sınırdışı etme veya tehcirden büsbütün ayırmaktadır. 20. yüzyılda pek çok sınırdışı etme örneğine şahit olduğumuzu hatırlatır. İstisnasız bütün Doğu Avrupa ve Balkan ülkelerinde bunun yaşandığını ve birçok devrimden sonra insanların kitleler halinde sınırdışı edildiğini belirtir. Bunların hiçbiri, yani sınırdışı etme ve tehcir, tarihte emsalsiz değildir. Hatta kitlesel katliamın da soykırımla karıştırılmaması gerektiğini özellikle vurgular: "Daha önce nice halklar katledilmiştir. Antikite denince ilk akla gelen şeylerden biri katliamdır ve yüzyıllarca süren sömürgeleştirme ve emperyalizm dönemi, bu türden ... girişimlerin örnekleriyle doludur" (Arendt, 2009: 293). Tehcir ve kitlesel katliam *da* insanlığa karşı suç olmakla birlikte soykırım "bambaşka bir suç"tur. Soykırımda ihlal edilen bambaşka bir moral normdur: İnsanlık durumunun en temel ontolojik niteliği olan çoğulluğun veya müşterek dünyadaki insani çeşitliliğin bir parçasını oluşturan bir halk *tama-*

22 Nürnberg Mahkemesi savaş yıllarında işlenen üç suç türüne atıfta bulunur: barışa karşı suçlar, savaş suçları ve insanlığa karşı suçlar. Sonuncusu tamamen yeni bir suç kategorisidir ve şöyle tanımlanmıştır: "Barışa karşı suçlar ve savaş suçları ile ilişkili olarak işlenmesi kaydıyla, katli, yok etme, köleleştirme, göçe zorlama ve sivil bir topluma karşı işlenen diğer insanlık dışı fiillerle, siyasi, ırki veya dinî nedenlerle yapılan mezalim" (Töre Şen, 2010: 27).

men yeryüzünden silinmek istenmiştir.[23] Holokost, bu nedenle bir soykırımdır.

Peki Arendt'e göre 1915 bir soykırım mıdır? Buraya kadarki tartışmamızın büyük ölçüde gösterdiği gibi bu soruya vereceğimiz yanıtın olumsuz olacağını kestirmek pek güç değil. Nitekim Arendt de bu konu hakkındaki görüşünü, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda tek bir pasajda değindiği 1915'ten bahsederken, daha doğrusu Talat Paşa'yı 1921'de Berlin'de vurarak öldüren Soğomon Tehliryan'ın yargılanmasından söz ederken açıkça dile getirir: "Türkiye'deki Ermenilerin yaklaşık üçte birinin (600 bin) ölümüyle sonuçlanan Ermeni *pogromları*..." (Arendt, 2009: 271, vurgu benim). Arendt'e göre 1915, tarihte başka örneklerine rastlanan pogrom ve kitlesel katliamlardan birisidir; dolayısıyla emsalsiz değildir. Arendt'in Holokost'u bir 'soykırım', 1915'iyse bir 'pogrom' olarak görmesinin kanımca iki nedeni var: Sadece güdülen amacın niteliğine veya kapsamına ("bir halkın tamamını yeryüzünden kazımak") ve saiklerine odaklanması. Holokost'ta "askerî zorunluluklarla bağdaşlaştırılamayan" veya "faydacı amaçlarla açıklanamayan", dolayısıyla yalnızca ırkçı saiklerle yürürlüğe konan bir "fiziksel imha" planı söz konusudur (Arendt, 2003: 42; 2009: 263, 274, 280). Bir başka ayırıcı niteliği ise bir halkı ırki, dinî veya etnik niteliklerinden ötürü *toptan yeryüzünden kazımak* amacını gütmesidir.[24]

Tam bu noktada kısa bir parantez açalım. Arendt 20. yüzyıldaki muhtelif sınırdışı etme ve tehcir örneklerinden, *Kötülüğün Sıradanlığı*'ndan 12 yıl önce yayımlanmış olan *Totalitarizm Kaynakları*'nda da söz açar. Fakat gerek konuya yaklaşımı gerekse kullandığı dil epey farklıdır. *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda neredeyse sıradan bir olgudan bahseder gibi andığı bir vakıadır tehcir. Evet, insanlığa karşı bir suçtur fakat öte yandan yalnızca 20. yüzyılda değil, tarihin hemen her evresinde karşımıza çıkan bir zulüm örneğidir; emsalsiz değildir. Hâlbuki *Totalitarizm'in Kaynakları*'nda, 20. yüzyılda karşımıza çıkan tehcir ve yurtsuzlaştırma uygulamaları "tamamen yeni ve daha önce görülmemiş bir şey"dir (Arendt, 1998: 273). Avrupa'da 1914'te başlayan Osmanlı, Rus ve Avusturya-Macaristan imparatorluklarının çözülme süreci, eşi benzeri görülmemiş bir felaketler zincirini beraberinde getirmiştir. Bu dağılma süreci kâh savaş ve güvenlik gerekçeleriyle kâh iç savaşlar nedeniyle kâh kabaran milliyetçiliğin etkisiyle kâh bunların hepsinin iç içe geçmesiyle yurtlarından sürülen göçmen gruplar, yersiz yurtsuzlar, devletsizler ve mülteci kitleleri yaratmıştır. Kaderine terk edil-

23 Arendt'in buradaki yaklaşımını *İnsanlık Durumu*'nda çoğulluk temasının ele alındığı bölümlerle birlikte okumak gerekir (Arendt, 1994a: 19, 240-247). Soykırım, yani bir halkın toptan yeryüzünden kazınması, müşterek dünyamızın bir bölümünün ilelebet ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir (Arendt, 2005: 175 ve Benhabib, 2010: 239-241).

24 Arendt'in bu konudaki ısrarı sorgulanabilir mi? Naziler Nihai Çözüm'ü uygulamaya koydukları en karanlık dönemde bile sadece Avrupa'daki Yahudi halkını imha etmeyi mi düşünüyorlardı yoksa Yahudileri yeryüzünden tamamen kazımak gibi daha da akıl almaz bir vahşet planına göre mi hareket ediyorlardı? Schabas ilk şıkkın kuvvetle muhtemel olduğu kanısında (2009: 285). Bununla birlikte Arendt'in vurgulamak istediği tek konu imha planının ölçeği değil; aynı zamanda Holokost'un hiçbir askerî veya faydacı gerekçeyle açıklanamayacak bir imha planı üzerine kurulu olduğuna da dikkat çekmek istiyor.

miş olan bu insan grupları, der Arendt, "anayurtlarından ayrıldıklarında artık yurtsuzdular; devletlerini bıraktıklarında artık devletsizdiler; insan haklarından yoksun bırakıldıklarında artık haksızdılar, yeryüzünün posasıydılar," (Arendt, 1998: 256). Ve ekler: İki dünya savaşı arasındaki döneme bakıldığında bütün halklar arasında "en fazla tehlikede olanlar Yahudilerle Ermenilerdi. ... Üstelik azınlık antlaşmalarının mutlaka bir koruma anlamına gelmediğini, hatta belli grupların nihai sürgün için ayıklanmasına hizmet eden bir araç görevi gördüğünü yine onlar gösterdiler" (279).

Kudüs'te Eichmann davasına tanıklık eden Arendt'in sesinden farklı bir ses veya en azından farklı bir vurgu var *Totalitarizm'in Kaynakları*'nda. Şayet Arendt 1951'de tasvir ettiği çerçeveye Kudüs'te de bağlı kalmış olsaydı daha başka bir soykırım kavrayışı sunabilir miydi bize? *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda, Holokost'un emsalsizliğini ve biricikliğini vurgulamak, onu diğer soykırımlardan tamamen ayırmak mı istemiştir? Öte yandan iki kitabın tezleri arasında çarpıcı bir kesişme noktası, bir benzerlik de söz konusu: Arendt'e göre tıpkı totalitarizm gibi soykırım da tarihte emsalsizdir. Arendt'in siyaset felsefesinin temel savlarından birini hatırlayalım: Eski kavramlarla yeni deneyimleri anlamak her zaman mümkün olmadığı gibi yeni kavramları eski tecrübeleri içerecek şekilde kullanmak da epey yanıltıcı olabilir.

Söylemeye çalıştığım, Arendt'in soykırım kavrayışının derinlikten yoksun olduğu değil. Bilakis Seyla Benhabib'in de vurguladığı gibi Arendt'in soykırımı, insanlık statüsüne ve insani çeşitliliğe karşı bir suç olarak tanımlaması, soykırım tartışmalarına ufuk açıcı ve özgün bir katkı sunuyor (Benhabib, 2010: 222). Arendt'in yaklaşımı şu ana kadar üzerinde durmadığım bir başka yönüyle de son derece aydınlatıcı. Eichmann'ın geçmişi de etkileyen bir yasaya göre yargılanmasının, *nullum crimen, nulla poena sine lege* (kanunsuz suç ve ceza olmaz) kuralına aykırı olduğuna yönelik itirazı (ki aynı itiraz daha önce Nürnberg Mahkemesi'ne de yöneltilmiştir) şöyle cevaplar Arendt: Kudüs Mahkemesi, Nürnberg yargılamaları yasal olarak emsal teşkil ettiğinden bu itirazı kolaylıkla bertaraf edebilir. Kaldı ki bu, Nürnberg'e bile yöneltilmesi yersiz olan bir itirazdır çünkü yeni yasanın geçmişe uygulanmaması kuralını, "sadece yasa koyucunun bildiği fiillere uygulamak anlamlıdır; soykırım gibi daha önceden bilinmeyen bir suç aniden baş gösterirse, adalet yeni bir yasaya göre yargılamayı gerektirir" (Arendt, 2009: 260).[25] Bugüne kadar emsalsiz olan bir suçu yargılamak ancak yeni bir yasayla mümkün olabileceği içindir ki Nürnberg Mahkemesi toplanmadan önce 1945 tarihli Londra Tüzüğü ile bu yeni yasa ve yeni bir suç tanımı (insanlığa karşı suç) ortaya konmuştur. Arendt'in ustalıkla verdiği bu cevap, Türkiye'de 1915'e ilişkin benzer bir tartışmaya da ışık tutuyor. Mesela deniyor ki soykırım, 1948'de suç olarak tanımlandığından bu kavram bun-

25 Nitekim Nürnberg Mahkemesi de bunun *ex post facto* hukuk olduğuna ilişkin tezleri reddetmiştir (Schabas, 2009: 31)

dan önceki katliamları tanımlamak için kullanılamaz. Oysa Arendt'in belirttiği gibi soykırım gibi emsalsiz bir suçun belirmesi durumunda, bu suçu yargılayabilmek için yeni kavramlara ve yeni ölçütlere ihtiyaç duyarız. Bu bakımdan kavramın tanımı –ve bu tanıma dayalı yasa– daha sonra ortaya çıktığı için yasanın geçmişe yönelik uygulanamayacağı iddiası temelden yoksundur. İşin daha ilginç olan yanı, aynı tartışmanın 1915'in hemen ertesinde de gerçekleşmiş olmasıdır. Paris Barış Konferansı'nda, yeni bir insanlığa karşı suç tanımı yapılarak Ermeni katliamlarının sorumlularının yargılanması önerisi dile getirilmiş fakat Woodrow Wilson, bunun *ex post facto* hukuk olacağı gerekçesiyle öneriye itiraz etmiştir (Schabas, 2009: 23).

Arendt'in soykırım kavrayışının birkaç yönüyle ufuk açıcı olduğunu söyledim. Gelgelelim soykırımı bir halkın dünyadan tamamen kökünün kazınmasıyla özdeşleştirmesi ve sadece ırkçı saiklere odaklanması da o denli sınırlayıcı ve indirgemeci.[26] Aslına bakılırsa bu yaklaşım, 1945'e kadar tarihte yaşanmış tek soykırımın Holokost olduğunu ileri süren bir soykırım kavrayışı sunuyor bize.[27] Arendt'i bugünden geçmişe bakarak eleştirmek değil niyetim. Ne var ki kendisi *Kötülüğün Sıradanlığı*'nı kaleme almadan yaklaşık 20 yıl önce soykırımın adını koymuş olan Raphael Lemkin'e döndüğümüzde çok daha kapsayıcı bir yaklaşımla karşılaşıyoruz. Arendt'in, Lemkin'in çalışmalarını neden görmezden geldiğini kestirmek son derece güç.[28] Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi Lemkin soykırımı sadece fiziksel imha ile özdeşleştirmemiş, soykırımın kültürel boyutunu da vurgulamış ve dahası tarihte başka pek çok soykırım örneği olduğunu belirtmiştir. Acaba Arendt bu denli esnek ve geniş bir soykırım anlayışının, hem kavramsal kesinlikten yoksun hem de Yahudi Soykırımı'nın emsalsizliğini görmekten uzak olduğunu düşünmüş olabilir mi? Kuvvetle muhtemel. Bununla birlikte soykırım çalışmalarına esin veren, 1944 tarihli kitabıyla Lemkin olmuştur.

Lemkin: "İsimsiz bir suç"

Kötülüğün Sıradanlığı'nda Arendt'in kısaca değindiği Tehliryan davasına Lemkin de temas eder otobiyografisinde. Ancak Lemkin'in amacı, onu soykırım kav-

26 Bir fiilin soykırım olarak adlandırılabilmesi için bir insan topluluğunun sadece ırkçı nefret nedeniyle (bir başka deyişle ortada başka hiçbir askerî savunma veya güvenlik gerekçesi yokken) hedef alınmış olması gerektiğini öne sürenler Türkiye'de de var. Bu iddianın soykırım literatüründe itibar görmeyen bir sav olduğunu örneklerle tartışan detaylı bir değerlendirme için bkz. Akçam, 2010: 129-156.

27 Bu savı, yani Holokost'un biricikliğini dile getiren başka yazarlar da var. Bkz. Bauer, 2002. Bauer'e göre Holokost'un diğer soykırımlarla karıştırılmaması gerekir. Bu yaklaşım hakkında kısa bir eleştirel değerlendirme için bkz. Moses, 2004: 533-535, 544-547. Ayrıca bkz. Akçam, 2014: 84.

28 Lemkin ve Arendt'i tartışan makalesinde aynı soruyu Benhabib de soruyor. Kuşkusuz cevapsız kalan bir sual bu çünkü Arendt'in eserleri bu soruyu yanıtlamamıza yardımcı olacak hiçbir veri sunmuyor bize (Benhabib, 2010: 221, 242).

ramını yaratmaya sevk eden tarihsel deneyimlerden bahsetmektir. Ermeni katliamlarıyla ilgili haberlerin ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra duyulmaya başladığını dile getirir. Bir milyondan fazla Ermeni sadece Hıristiyan oldukları için katledilmiş, bu kırımdan sorumlu olan birçok kişi ceza almadan salıverilmiştir. Dünya kamuoyunun Anadolu'da yaşanan vahşetin boyutlarından ilk kez, Berlin'de Talat Paşa'yı vuran Tehliryan'ın yargılanmasıyla haberdar olabildiğini söyler o yıllarda üniversitede hukuk öğrenimi gören Lemkin. Bu duruşmadan sonra dünyanın bir yasaya ihtiyaç duyduğu sonucuna varır; bu tür katliamları önleyebilecek uluslararası bir yasa. Ne devlet egemenliğinin ne de askerî gerekçelerin muhtelif insan gruplarının katledilmesinin mazereti olabileceğini belirtir. Etnik ve dinî grupların imhasını, azınlıkların çoğunluklar tarafından ezilmesini önlemek ancak, devlet egemenliğini *savaşta ve barışta* sınırlayan kozmopolitan normların uluslararası hukukun parçası haline gelmesiyle mümkün olabilir. Lemkin'in Tehliryan davasından çıkardığı ders budur (Lemkin, 2013: 19-20).

Uluslararası hukuk alanında uzmanlaşan genç bir akademisyen olan Lemkin, Hitler'in iktidara gelişinin yarattığı kaygıyla, hayatının sonuna kadar sürdüreceği bir mücadelenin ilk adımlarını 1933 yılında atar. Madrid'de uluslararası ceza hukuku üzerine bir konferans gerçekleşecektir. Bu konferansta, ileride kendi soykırım kavrayışının bileşenlerini oluşturacak olan iki yeni suç önerisinde bulunur: barbarlık suçu ve vandalizm suçu. Her ikisi de devletlerin işlediği suçlardır. Her ikisi de milli, dinî ve ırki grupları sistematik bir şekilde hedef alan, onları yok etme amacı taşıyan fiillere işaret etmektedir. Lemkin'e göre söz konusu imhanın hangi saiklerle yapılmış olduğunun hiçbir önemi yoktur. Barbarlık suçu, savunmasız bir grubu ortadan kaldırmaya yönelik "baskıcı ve yıkıcı fiiller"le (toplu katliamlar ve pogromlar gibi); vandalizm suçuysa, bir grubun "sanatsal ve kültürel mirasının yağmalanması"yla ilgilidir (Lemkin, 2008: 91). Yine otobiyografisinde, bu konferanstan bahsederken şöyle yazar Lemkin: "[Madrid'de] milli ve dinî grupların hem fiziksel varlığının hem de manevi yaşamının korunması talep etmiştim" (Lemkin, 2013: 22). Savaş hukuku konusunda düzenlemeler içeren 1907 Lahey Sözleşmeleri, devlet egemenliğini esas aldığı ve savaşan tarafın işgal ettiği bölgelerdeki sivillerin durumuna odaklandığı için ne devletlerin kendi ülkelerinde işlediği suçlardan söz etmekte ne de grupların korunmasıyla ilgili hükümler içermektedir (Lemkin, 2008: 90). Oysa Ermeni kırımı, milli ve dinî grupların maruz kaldığı katliamlara Lahey Sözleşmeleri'nin derman olamayacağını göstermiştir. Lemkin'in bu fiillerin tekrarlanmaması ve bunlardan sorumlu olanların cezasız kalmaması için bu iki suça uluslararası hukukta yer açılması gerektiğini ısrarla vurgulamasına rağmen, bu öneri ne Madrid'deki konferansta ne de aynı yıl yine Madrid'de gerçekleşen Milletler Cemiyeti toplantısında kabul görür. Her iki toplantıya katılan pek çok hukuk insanı, bu gibi fiillerle nadiren karşılaşıldığı gerekçesiyle, uluslararası hukuka yeni suçlar eklemeyi gereksiz bulmuştur. Onların ne kadar haksız ve basiretsiz, Lemkin'inse

ne denli haklı ve ileri görüşlü olduğu Nazi yıllarında bir kez daha açıkça görülecektir (Schabas, 2008: ix).

Lemkin 1941 yılında Amerika'ya vardığında, onu bekleyen bir misyon vardır: Avrupa'da yaşanan vahşete Amerikan ve dünya kamuoyunun dikkatini çekmek. Amerika'daki ilk iki yılını, Nazi Almanyası'nın, Avrupa kıtasının demografik yapısını değiştirmek amacıyla, kontrol altında tuttuğu ülkelerde yürürlüğe koyduğu işgal yasalarını inceleyen kitabını yazmakla geçirir. Soykırım kavramını ilk defa bu kitapta kullanacaktır.

Lemkin, "milletlerin ve etnik grupların imha"sı anlamına gelen bu sözcüğü, Yunanca "*genos*" (soy, kabile) ve Latince "*cide*" (öldürme) kelimelerini birleştirmek suretiyle türettiğini belirtir (Lemkin, 2008: xi, 79). Böylelikle o döneme kadar nice halkların karşı karşıya kalmış olduğu "isimsiz suç"un adı nihayet konabilmiştir.[29] Arendt, önceki bölümde gördüğümüz gibi, soykırımın emsalsizliğine dikkat çekmiş, tarihteki diğer kitlesel katliam ve imha örnekleriyle karıştırılmaması gerektiğine işaret etmişti. Peki Lemkin meseleye nasıl bakmaktadır? Bu kavramı, daha önceki benzerlerinden tamamen ayrılan, emsalsiz ve yeni bir suçu tanımlamak için mi, yoksa çok eski bir suçu adlandırmak için mi yaratmıştır? Hiç kuşkusuz ikinci seçenektir söz konusu olan.[30] Gerek bu kitapta gerekse hayattayken tamamlayamadığı *Soykırım Tarihi* başlıklı incelemesinde, soykırımın tarih kadar eski bir suç olduğunu, geçmişte bunun pek çok örneğine rastlandığını ısrarla vurgular.[31] Holokost *ağırlığı*, *kapsamı* ve kullanılan 'soykırım teknikleri' bakımından tarihteki benzerlerinden ayrılmakla birlikte, genel mantığı ve amacı itibarıyla, uzun bir soykırımlar tarihindeki duraklardan yalnızca birisidir. Aztekler ve İnkaların sömürgeleştirilmesi ve ilk Hıristiyanların Romalılar tarafından kitlesel katliama uğramasından 20. yüzyılın hemen başında Osmanlı Ermenilerinin tehcir ve katliama maruz kalmasına varıncaya dek tarihte pek çok soykırım örneği vardır. Evet, soykırım yeni bir kavramdır fakat bu terimin dikkat çekmeyi amaçladığı kötülük yeni değildir. Yeni bir kavram yaratmayı gerekli görmesi, tarih boyunca biriken bu kötülüğün ve onun yıkıcı etkilerinin 20. yüzyılda ziyadesiyle kuvvetlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır (Lemkin, 2014: 3, 20-21).

29 "İsimsiz bir suç" ifadesini, savaş yıllarında yaptığı bir konuşmada kullanan Winston Churchill'dir. Dünyanın isimsiz bir suçla karşı karşıya olduğunu dile getirmiştir. Kuşkusuz, burada kastedilen Nazi katliamlarıdır (Lemkin, 1946: 227; Power, 2002: 29).

30 Benhabib tam aksini iddia ediyor: Lemkin'de bu soruya verilen farklı cevaplar olduğunu ve bunun epey kafa karıştırıcı olduğunu öne sürüyor (Benhabib, 2010: 234). Oysa Lemkin'in kaleme aldığı metinlerin hiçbirinde bu savı doğrulayan tek bir satırla dahi karşılaşmıyoruz. Benhabib'in bu savı desteklemek için başvurduğu metin, Lemkin'in 1944 tarihli kitabının IX. bölümü. Ancak Lemkin orada bile açıkça belirtmiş: "Eski bir pratiğin modern tezahürünü ifade etmek için yazar tarafından türetilen bu yeni kelime ..." (Lemkin, 2008: 79). Lemkin 2014 yılında yayımlanan *Soykırım Tarihi*'nde, hiç şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde, yukarıda da gösterdiğim gibi, tarihte pek çok soykırım gerçekleştiğini, bitirmeyi planladığı kitabın öncelikli hedeflerinden birinin tarihteki bu örneklere dikkat çekmek olduğunu söylüyor.

31 Bu konuya otobiyografisinde de değiniyor. Bkz. Lemkin, 2013: 122, 138.

Akla şu soru gelebilir: Acaba Lemkin her kitlesel katliamı soykırım olarak mı görmektedir? Kuşkusuz hayır.[32] Bir toplu katliamın soykırım olarak adlandırılabilmesi için etnik, dinî veya ırki bir grubu "tamamen imha etmek veya zayıflatmak" amacıyla hareket edilmiş olması gerekir (Lemkin, 2008: xi). Şimdi Lemkin'in tanımına kulak verelim:

> Genel anlamıyla soykırım, bir milletin tüm üyelerinin topluca öldürülmesiyle gerçekleşmesi dışında, milletin derhâl yok edildiği manasına gelmeyebilir. Daha çok, bizzat grupların kendisini yok etme maksadıyla milli grupların yaşamsal temellerini imha etme amacı taşıyan farklı fiillerin eşgüdümlü olarak hayata geçirildiği bir planı ifade etmektedir. Bu planın amacı; milli grupların siyasi ve toplumsal kurumlarını, kültürünü, dilini, milli duygularını, dinini ve ekonomik varlığını parçalamak ve bu grupları oluşturan bireylerin kişisel güvenliğini, özgürlüğünü, sağlığını, haysiyetini ve hatta yaşamını yok etmek olabilir. Soykırım, milli grubun varlığına karşı işlenir ve kapsadığı eylemler bireyleri birey sıfatıyla değil, söz konusu milli grubun üyeleri oldukları için hedef alır. (Lemkin, 2008: 79)[33]

Lemkin'in soykırım kavrayışında dikkat çekici pek çok nokta var. Milli, etnik, dinî veya ırki bir grubun *imha edilmesine veya zayıflatılmasına* yönelik koordine edilmiş bir planın varlığından söz ediyor Lemkin. Fakat daha da önemlisi, imha derken kastettiği şey, söz konusu grubun ne derhâl ortadan kaldırılmasından ne de yalnızca fiziksel veya biyolojik imhasından ibaret. Soykırım, bir topluluğun hem *fiziksel* hem de *kültürel* imhası anlamına geliyor.[34] Öte yandan imha, sadece derhâl imha manası taşımıyor. Soykırım; toplu bir katliamın yanı sıra, bir azınlığın veya grubun, yaşam müesseselerini, kültürel varlığını, dilini veya ekonomik varlığını tahrip ederek söz konusu topluluğu uzun vadede ortadan kaldırmayı amaçlayan fiillerin tamamına verilen ad. Dolayısıyla tek bir katliamdan değil, uzun vadeli bir süreçten bahsediyoruz. Soykırımın uzun vadeli bir süreç olduğunun altını çizmek için, birbirini izleyen iki farklı evreyi şöyle tarif ediyor Lemkin: İlk evre, ezilen grubun milli dokusunu ortadan kaldırmayı; ikincisiyse, ezen tarafın kendi milli dokusunu dayatmasını hedefler (Lemkin, 2008: 79). Soykırımın nihai amacı, bir bölgenin demografik yapısını değiştirmek amacıyla bir halkı ortadan kaldırmak veya zayıflatmak, bir başka deyişle kısmen veya tamamen imha etmektir.

---

32 Töner Şen, toplu katliamların soykırım olarak adlandırılmasının Lemkin ile gerçekleştiğini öne sürmektedir (2010: 17). Bunun hatalı bir çıkarım olduğunu hemen yukarıda izah etmeye çalıştım. Ayrıca bkz. Moses, 2004: 540.

33 Bu pasajda, Lemkin'in kitabının "Soykırım" başlıklı IX. bölümünün tamamını Türkçeye tercüme eden Bengü Aydın'ın çevirisini (henüz yayımlanmamış) kısmen değiştirerek kullandım.

34 Lemkin'in soykırım kavrayışının Arendt'i ikna etmemesinin önemli bir sebebi, soykırımın kültürel boyutunun bu denli vurgulanması olabilir mi? Nitekim 1948 yılında imzalanacak sözleşme üzerinde çalışan pek çok hukuk insanı da bu vurguyu yersiz bulmuştur: Kitlesel imha ile kültürel mirasın yok edilmesi eş değer olabilir mi? Bu nedenle Soykırım Sözleşmesi'nde soykırımın kültürel boyutu neredeyse tamamen ihmal edilmiştir. Lemkin'in bunu onaylamadığını biliyoruz (Lemkin, 2013: 172-173). Soykırımın kültürel boyutunu Ermeni Soykırımı bağlamında ele alan yetkin bir tartışma için bkz. Akçam, 2014: 77-94.

1915'e ilişkin resmî anlatının temel savlarına daha önce değinmiştik. Şimdi Lemkin'den yola çıkarak bunları bir kez daha hatırlayalım. İlki, Holokost'un hem boyutları (bir halkı toptan yeryüzünden kazımak) hem de kökenindeki ırkçı saikler (hiçbir askerî veya stratejik hesaba dayanmayan) nedeniyle genel bir model olduğuydu. Lemkin'in birincisini reddettiğini göstermiştim. 1933 yılında barbarlık suçunu tanımlarken saikler meselesine kısaca değindiğini ve "hangi nedenlerle olursa olsun" diye bir ifade kullandığını da söylemiştim. 1944 yılında yayımlanan kitabında bu meseleye özellikle değinmemiş olmasının tek bir anlamı olabilir: Soykırımın hangi saiklerle yapıldığının hiçbir önemi yoktur. Nitekim otobiyografisinde de Soykırım Sözleşmesi'nin Birleşmiş Milletler komisyonlarında görüşülmesi esnasında, saikler konusunun saatlerce tartışılmış olmasına hiçbir anlam veremediğinden söz etmektedir: Herhangi bir suçun tanımlanmasında saiklerin hiçbir önemi olmadığı hukukun abecesi değil midir? (Lemkin, 2013: 165). Zaten tam da bu nedenle 1948'de imzalanan sözleşmede saiklerin neler olabileceğinin teker teker sayılmasından vazgeçilmiştir (Akçam, 2010: 140-145).[35] Resmî anlatının bir başka iddiasıysa –ki resmî anlatıyı sorgulayanların da bu argümanı zaman zaman dile getirdiklerine şahit oluyoruz– şuydu: Soykırım fiilinin adının konması ve uluslararası hukukta bir suç olarak tanınması 1948 tarihli sözleşmeyle gerçekleştiği için 1915, bir soykırım olarak tanımlanamaz. Aynı itirazın Holokost'a karşı da dile getirildiğini ve Arendt'in bu itiraza verdiği derinlikli yanıtı görmüştük. Lemkin ile Arendt arasında bu konuda tam bir görüş birliği olduğu kanısındayım. Çünkü otobiyografisinde Nürnberg Mahkemesi hakkında, Arendt'in yıllar sonra Kudüs'te söyleyeceklerini onaylayan bir pasaj vardır. Lemkin, Nürnberg duruşmaları öncesinde iddia makamında Amerikan heyetini temsilen yer almış ve soykırım suçunun Nürnberg Mahkemesi yargılamalarına dahil edilmesi için çaba göstermiştir. Bununla birlikte ne yargılamalara temel teşkil eden Londra Tüzüğü'nde ne de cezaların verilmesi aşamasında soykırım suçuna yer verilmiştir. Tüzükte yer verilen insanlığa karşı suç tanımı dahi sadece savaş suçlarıyla ilişkilendirilmiş, bir devletin kendi topraklarında yaşayan halklara karşı insanlık suçu işleyebileceği görmezden gelinmiştir. Nürnberg'in hem devlet egemenliğini sınırlamaktan kaçınmasını hem de *ex post facto* hukuk olacağı gerekçesiyle soykırım suçuna başvurmamasını, hukuki bakımdan büyük bir talihsizlik saydığını dile getirir Lemkin. Bu tutukluk ve cesaretsizliği Nürnberg'in askerî bir mahkeme olmasına bağlamıştır (Lemkin: 2013: 118).

Bütün bunlar bir yana, hem kavramın yaratıcısı hem de saygın bir hukuk insanı olan Lemkin'i bu terimi yaratmaya sevk eden tarihsel deneyimlerin başında Ermenilerin maruz kaldığı kırımın geldiğini vurgulamıştım. Kaldı ki, yine daha önce belirttiğim gibi, soykırım yeni bir terim olmakla birlikte, bu kavramın dikkat çekmeyi hedeflediği *fiil* ve *suç* yeni değil, tarih kadar eskidir. Üstü-

35 Bu konuya kısmen farklı bir açıdan yaklaşan bir tartışma için bkz. Schabas, 2009: 294-306.

ne üstlük gerek Lemkin tarafından kaleme alınan 1946 tarihli karar taslağında gerekse 1948 Soykırım Sözleşmesi'nin Başlangıç bölümünde, soykırımın tarihin her döneminde insanlığa büyük kayıplar yaşattığı, soykırım fiillerinin işlendiği pek çok örneğin çeşitli milli, etnik, dinî ve ırki grupların tamamen veya kısmen yok edilmesiyle ortaya çıktığı açıkça belirtilmiştir (Lemkin, 2013: 122; Schabas, 2009: 86-87).

Lemkin'in soykırım anlayışını, Holokost'un özgünlüğünü ve emsalsizliğini ihmal ettiği gerekçesiyle yetersiz bulan yazarlar var. Muhtemelen Arendt de aynı görüşteydi. Bu kanaati paylaşan bir başka yazar ise Yehuda Bauer'dir. Bauer'e göre Lemkin, Nazi Almanyası'nın Yahudileri toptan yeryüzünden silmeyi amaçladığını tam manasıyla idrak edebilmiş değildir. Ne de bu toptan imha planının kökeninde ırkçı bir ideoloji yattığını görebilmiştir (Bauer, 2002: 19-20; Moses, 2004: 540). Bunun ne kadar yanlış bir yargı olduğunu, her şey bir yana, sadece Lemkin'in 1944 tarihli kitabına eklediği Önsöz'e baktığımızda bile rahatlıkla görebiliriz. Birçok yorumcunun gözünden kaçan bir pasajda Lemkin, sanki bu eleştiriye cevap verir gibi, gerek Nazi ırkçılığının gerekse Holokost'un dehşet verici boyutlarının ve emsalsizliğinin altını çizmektedir.[36] Tüm bunların o kadar farkındadır ki bütün Alman halkını Nazi imha planlarını bile bile desteklemekle suçlamakta, hem kurban ve mağdurların yaşadıklarından hem de Avrupa'nın yıkımından onları sorumlu tutmaktadır. Elbette bütün bunlardan birinci derecede sorumlu olanlar yargılanacak ve cezalandırılacaktır. Bununla birlikte 'sadece emirleri yerine getiriyordum', 'siyasi iktidarın buyruklarına itaat ediyordum' gibi mazaretler asla haklı görülemez. Görülemez çünkü başta ordu, sanayici ve tüccarlar, biliminsanları, entelektüeller, rejimin propogandacıları olmak üzere toplumun önde gelen kesimleri soykırımı desteklemiş; bütün Alman halkı gözlerinin önünde olan biten vahşete kayıtsız kalmış, dahası soykırımın iktisadi pastasından payına düşeni şöyle veya böyle almıştır (Lemkin, 2008: xiii-xiv). Öyleyse Alman halkı soykırım suçuna bulaşmıştır ve işlenen suçlardan sorumludur.

Dünya kamuoyunu soykırım kavramıyla tanıştıran çalışmasını bu satırlarla açan Lemkin, Almanya'da Jaspers'in öncülük edeceği bir tartışmayı, suç ve sorumluluk meselesine ilişkin sorgulamayı böylelikle başlatmıştır.

Jaspers'te suç ve sorumluluk

Jaspers *Suç Meselesi*'ni ilk olarak, 1945-1946 yıllarında Heidelberg Üniversitesi'nde verdiği ders ve konferanslarda sunar. Kitap ertesi yıl yayımlanır. Geçmişe ilişkin sessizliğin siyasi bir anlam taşıdığı bir dönem yaşanmaktadır Almanya'da. Örneğin Heidegger, ki 1933 öncesinde Jaspers'le yakın bir dostluğu vardır, ne 1946 yılında kaleme aldığı "Hümanizm Üzerine Mektup"ta ne de daha

36 Söz konusu pasaja Power'ın da dikkat çektiğini belirtmek isterim. Bkz. Power, 2008: xix-xx.

sonra yayımlanan eserlerinde Holokost hakkında tek bir cümle kurmuştur. Dahası Almanların Nürnberg'de, yani 'galiplerin mahkemesi'nde yargılanmasını kabul edilemez bulmuştur Heidegger.[37] Nürnberg'in meşruiyetine ilişkin şüphelerin Alman kamuoyunda bir yankı bulduğunu da hesaba katarsak, Jaspers'in bu mutlak sessizliği çatırdatan girişiminin ne kadar kıymetli olduğunu daha iyi kavrayabiliriz.

Suç Meselesi'ni kuş bakışı olarak gözden geçirdiğimizde, metnin tamamına yayılan bir gerilimle karşılaşıyoruz. Bir yanda Almanya'nın savaş sonrası durumunu dikkate alan, kamuyu suçlayan bir yargıç-filozof olmaktan kaçınan, kendini seslendiği topluluktan ayırmamak için okuyucuya sürekli 'biz' diye hitap eden, yıkıcı değil yapıcı ve onarıcı olmaya özen gösteren bir Jaspers, bir yurttaş-filozof vardır. "Birbirimizle konuşmayı, birbirimizi duymayı ve anlamayı, birbirimizi farklılıklarımızla kabul etmeyi", "her şeyi bir başkasının bakış açısıyla görebilmeyi öğrenmemiz" gerekir diye söze başlar. İtirazın itaatten, muhalefetin görüş birliğinden çok daha önemli olduğunu vurgular (Jaspers, 2001: 5-6). Politik özgürlüğü 'sınırsız iletişim' ve kamusal tartışmayla doğrudan ilişkilendirmektedir ki Jaspers'in savaş sonrası felsefesinde öne çıkan bu vurgunun, Arendt ve Habermas üzerinde güçlü bir etkisi olacaktır.

Öte yandan metinde bir başka ses daha vardır: Almanya'da kimsenin tam anlamıyla suçsuz olduğunu iddia edemeyeceğini söyleyen, Alman halkının insanlığa karşı suç işleyen bir rejimi desteklemiş olduğunu sık sık hatırlatan, Hitler'in milyonlarca insanı ölüm kamplarına gönderen buyruklarına hemen herkesin itaat ettiğine dikkat çeken, Nürnberg yargılamalarını yeni bir dünyanın ve yeni bir başlangıcın müjdesi olarak gören, itham eden bir Jaspers (Jaspers, 2001: 16, 54, 78). Arendt'e gönderdiği bir mektupta, "Almanya tam anlamıyla yıkıma uğradığı için, bir Alman olarak nihayet huzur bulduğunu" söyleyecektir (Arendt-Jaspers, 1992: 56). Bu ses çok daha güçlüdür *Suç Meselesi*'nde. Evet, Almanya yıkılmıştır. Fakat bu yıkım; ulus-devlet, milliyetçilik ve militarizmi kutsayan, devleti hak ve hukukun önüne koyan bir siyasi zihniyetin aşılması için bir fırsattır. Arendt ile yazışmalarından izlenebileceği gibi Jaspers'in gözünde Alman felsefesi ve akademi dünyası da masum değildir. Çünkü devlet ve milliyetçilikle flört eden, Aydınlanma ve modernliğe burun kıvıran etkili bir düşünce geleneği ve bu geleneğin itibar gördüğü geniş bir akademik ve entelektüel camia vardır. Jaspers'e göre Alman felsefesindeki bu hümanizm karşıtı ve apolitik damarın yaşanan katastroftaki payı büyüktür. 1945, bu felsefi geleneği nihayet sorgulayabilmek için de bir fırsattır. Başka bir ülke, demokratik ve Avrupalı bir Almanya inşa edebilmek için kozmopolitan ve hümanist kaynaklara dönmek gerekir ki böyle bir damarın Alman Aydınlanması'nda bulunduğunu dile getirir. Dolayısıyla felaketlerle sonuçlanan, milyonların ölümüne neden olan bu karanlık geçmiş, tam anlamıyla yeni bir başlangıcın müjdesi olabilir. Yıkımda bir kur-

37 Rabinbach'ın bu konu hakkındaki değerlendirmesi önemli. Bkz. Rabinbach, 1997: 97-128, 131.

tuluş umudu, bozgunda bir yeniden doğuş imkânı... Peki ya mağdurlar, soykırım mağdurları? Bu konuya birazdan tekrar döneceğim.

Nürnberg Mahkemesi'ne çeşitli eleştiriler yönelten Arendt ve Lemkin'in aksine Jaspers yargılamalardan ölçülü bir övgüyle söz eder.[38] Kuşkusuz bu onaylayıcı tutumda, Alman kamuoyunun Nürnberg'in meşruiyetine ilişkin kuşkuları ve inançsızlığı önemli bir rol oynamıştır. Nürnberg Mahkemesi'ni yeni yasaları geçmişe uyguladığı gerekçesiyle eleştirenlere, bu yasaların galipler tarafından belirlendiğini söyleyenlere, Almanya'nın haksızca suçlandığını öne sürenlere verdiği cevap kısa ve nettir: Nürnberg'in yasallığı ve meşruiyeti insan hakları ve demokrasiye, dünya toplumunun kabul ettiği uluslararası normlara ve pozitif hukuka kılavuzluk etmesi gereken 'doğal hukuk'a dayanmaktadır. Kitlelerin imhasına sebep olan fiilleri uygulamaya koyanlar insanlığa karşı işledikleri suçlardan ötürü yargılanacaklardır (Jaspers, 2001: 45-50).

Fakat Almanya'nın kendi geçmişiyle hesaplaşmasını bu yargılamalarla, yani sadece hukuk alanıyla sınırlamak belli ki Jaspers'e yetersiz gelmiştir. Kitapta suç kavramının salt hukuki bir terim olarak kullanılmamasının sebebi budur. Daha derinlikli, politik açılımları da olan ama öncelikle ahlaki bir hesaplaşma gereklidir. *Suç Meselesi*'nin başlıca anahtar sözcüklerinin "ahlaki dönüşüm" ve "ahlaki yenilenme/arınma" olması, bu iki temanın farklı bölümlerde tekrar tekrar karşımıza çıkması hiç şaşırtıcı değil. Jaspers'in okuyucularına yönelttiği soru şu bana kalırsa: Biz, kendimizi nasıl yargılayacağız; yaşananların hesabını kendimize ve dünya kamuoyuna nasıl vereceğiz? Hiç kuşkusuz burada, yani dünya ve kamu bahsiyle birlikte, ahlaki mülahazalardan politikaya bir sıçrama olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Fakat bu sıçramanın bile ancak güçlü bir moral zeminde gerçekleşebileceğini, önceliğin ahlaka verilmesi gerektiğini okuyucuya sürekli hatırlatma gayreti vardır Jaspers'in.[39] Demokratikleşmenin de Alman halkının köklü bir ahlaki dönüşüm geçirmesiyle, politikanın etik bir düzleme oturtulmasıyla mümkün olabileceğini dile getirmektedir.

Jaspers'in suç meselesine bakışında hassas bir denge söz konusu. Bütün dünyanın bakışı Almanya'ya çevrilmiştir; Almanya itham edilmektedir. Buna kayıtsız kalınamaz. Kalınamaz çünkü 'dünyanın bizim hakkımızda ne düşündüğü' önemlidir. Alman olmaktan önce insan olduğumuz için dünyanın çağrısını duymamız, dünya kamuoyuna hesap vermemiz gerekir (Jaspers, 2001: 21-22, 42). Ne var ki suç meselesi sadece bundan ibaret olamaz. Bu mesele her şeyden önce bizim kendimize yönelttiğimiz bir soru olmalıdır: Biz, bu geçmişi nasıl görüyoruz, bu yükle nasıl hesaplaşacağız? Bütün bu sorular geçmişle oldu-

---

38 Burada Arendt ve Lemkin'in eleştirileri derken toptan bir reddedişten değil, Nürnberg'in kimi yetersizliklerine yöneltilmiş itirazlardan söz ettiğim açık olsa gerek. Nitekim Arendt, Jaspers'in Nürnberg Mahkemesi'ni yorumlayış tarzını çok önemsediğini belirtmiştir (Arendt-Jaspers, 1992: 54).

39 "Etik bir öz-sorgulama"nın altını çizerek başladığı kitabını, "politik özgürlüğün temel dayanağı ahlaki arınmadır" diyerek bitirir (Jaspers, 2001: 19, 114).

ğu kadar geleceğimizle de ilgilidir çünkü ileride nasıl bir toplumda yaşayacağımız, bugün bu sorulara verdiğimiz cevaba, geçmişle nasıl hesaplaştığımıza bağlıdır (22, 42-43). Meselenin aynı derecede hassas bir başka boyutu daha var. Evet, Almanya'da kimsenin tam manasıyla suçsuz olduğunu iddia edemeyeceğini vurgular Jaspers.[40] Fakat bütün bunlar ortada bir 'kolektif suç' olduğu anlamına gelmez. Arendt'in 1945 yılında kaleme aldığı bir makalesinde belirttiği gibi "herkesin suçlu olduğu yerde kimse yargılanamaz" çünkü herkesin suçlu olduğu yerde kimse suçlu değildir (Arendt, 1994b: 126).[41] Jaspers ile Arendt bu konuda hemfikirdir. Kaldı ki kolektif suçtan bahsetmek ki bu konuda da Arendt ile Jaspers arasında tam bir görüş birliği söz konusudur, bütün Yahudi halkını damgalayıp suçlayan Nazi rejiminin yaptığını tersine çevirmekten ibarettir yalnızca. Bu tür özcü genellemeler çağlar boyu halklar ve insan toplulukları arasındaki nefreti körüklemiş ve en nihayetinde Nazilerin elinde ırkçı bir ideolojiye dönüşmüştür (34-35). Öyleyse yapılması gereken, özcü ve tehlikeli çağrışımlarla yüklü bir kolektif suç kolaycılığına düşmeyen ama hafifletici sebepler gibi ucuz bahanelerin arkasına da saklanmayan bir geçmişle hesaplaşma modeli, bir kolektif sorumluluk anlayışı ortaya koymaktır. Peki ama nasıl? Şimdi Jaspers'in bu soruya verdiği yanıta bakalım.

İçinde dört ayrı suç kategorisinin yer aldığı kavramsal çerçeve *Suç Meselesi*'nin omurgasını oluşturmaktadır: kriminal suç, politik suç, ahlaki suç ve metafizik suç. Buradaki soruşturmamız açısından bu suç kategorilerinin en önemlisi politik suç olduğundan onu tartışmayı en sona bırakacağım. Fakat öncelikle şu noktaya dikkat çekmekte fayda var: Bu tasnifin en dikkat çekici yanlarından biri, Jaspers'in bir yandan suç meselesini hukuk alanına sıkıştırmaktan kaçınması, diğer yandan sınıflandırmanın her aşamasında hukuki bir terminolojiye başvurmasıdır. Örneğin, her bir suça tekabül eden ayrı bir yargılama tarzı ve ayrı bir mahkeme söz konusudur.

Kriminal suç, mevcut yasaların ihlal edilmesiyle, pozitif hukukun suç olarak tarif ettiği fiillerin işlenmesiyle ortaya çıkar. Kuşkusuz Jaspers burada Nazi Almanyası'nın meşruiyetten yoksun yasal düzenlemelerini değil, uluslararası hukuku, insan haklarına dayalı bir hukuk rejimini ve Nürnberg Mahkemesi'nin dayandığı esasları kastetmektedir. Fakat her ne olursa olsun bir halk, hukuki bakımdan, toplu olarak suçlu görülemez. Suç teşkil eden fiilleri işleyenler bireylerdir. Suçlular işledikleri suçlardan ötürü mahkemede yargılanır ve cezalandırılırlar. Tıpkı Nürnberg Mahkemesi yargılamalarında olduğu gibi.

Ahlaki suç ise kişinin herhangi bir hukuk normunu ihlal etmesinden değil,

---

40 Jaspers, Arendt'in 1945 yılında yayımlanan bir makalesini okuyucusuna hatırlatır: Pek çok insan, bütün ülkeye yayılan örgütlü bir terör ağı vasıtasıyla, Hitler'in işlediği suçlara iştirak etmiştir. İktidarın buyruklarına itaat etmek, işlenen suçlara ortak olmaktır (Jaspers, 2001: 78; Arendt, 1994b: 121-132). Fakat bu durumda bile kolektif suçtan değil, her bir bireyin işlediği suçlardan veya işlenen suçlara iştirak etme derecesinden bahsedilebilir.

41 'Özür politikası'nı tartıştığı yazısında Tanıl Bora da değiniyor bu meseleye. Bkz. Bora, 2013: 90.

ahlaki kusur ve ihmallerinden kaynaklanır. Söz konusu olan, tıpkı kriminal suçtaki gibi, bireyin yapıp ettikleridir. Ancak kişi, yapması gerektiği halde yapmadıklarının da ahlaki mesuliyetini taşır. Kayıtsızlık, konformist tutumlar, başkalarının maruz kaldığı adaletsizlikleri görmezden gelme veya sıradanlaştırma gayreti; bütün bunlar, her türlü kötülük ve suçun içinde mayalanabileceği bir kamu hayatı meydana getirdiği için, kişiyi ahlaki açıdan suçlu duruma düşüren davranışlardır. Üstlerinin emirlerini yerine getirdiğini söyleyerek ahlaki mesuliyetten kurtulması da mümkün değildir insanın. Peki bütün bu kabahat ve sorumsuzlukların hesabını kime veririz? Böyle bir mahkeme, bir yetkili merci var mıdır? Evet vardır: kişinin kendi vicdanı. Herkes yaptıklarının ve yapmadıklarının 'kefaret'ini vicdanı önünde ödemekle yükümlüdür (Jaspers, 2001: 26). Fakat Jaspers şunu eklemekten de kaçınmaz: "'Bu rejime destek olduğun ve onunla işbirliği yaptığın için suçlusun!' – işte bizim [her birimizin] ahlaki suçumuz budur" (43). Katliamlara seyirci kaldığımızda, kendi payımıza düşen suçun kefaretini vicdanımız önünde ödemek de yetersizdir; kökten bir 'ahlaki dönüşüm' şarttır. Bu dönüşüm yaşanmadan ne geçmişle layıkıyla hesaplaşabilmek ne de despotizmden politik özgürlüğe geçebilmek mümkündür. Almanya'nın dünyadaki yalnızlığına son vermesi, yönünü kaybetmiş parya bir halk olmaktan kurtulabilmesi böyle bir dönüşüme bağlıdır.

Jaspers'in kavramları arasında anlaşılması en güç olanı metafizik suçtur. Söz konusu olan yine kolektif değil, bireysel bir suç ve mesuliyettir. Fakat işlenen bu suçu yargılayacak olan ne kişinin kendisi ne bir başkası ne de herhangi bir dünyevi mahkemedir. Nihai sorgulama Tanrı'nın huzurunda gerçekleşecektir. Peki ama bu suç neden kaynaklanmakta, nasıl ortaya çıkmaktadır? Burada öncelikle bir 'dayanışma' eksikliğinden bahsedilmektedir: "İnsanlar arasında öyle [temel] bir dayanışma [bağı] vardır ki, her birimizi dünyadaki bütün haksızlık ve adaletsizliklerden, ama özellikle bizim tanıklığımızda veya bilgimiz dahilinde işlenen suçlardan sorumlu kılar. Şayet bunları önlemek için elimden geleni yapmıyorsam, ben de suçluyum" (Jaspers, 2001: 26). Dolayısıyla şunu söylemek yanlış olmayacaktır: "'Suçlar işlenirken eylemsiz bir şekilde seyirci kaldığın için suçlusun!' – işte bu, metafizik suçu akla getirmelidir" (44). Hiç kuşkusuz metafizik suçun ahlaki suç ile yakın akrabalığı var. Bununla birlikte ikisi arasında ihmal edilmemesi gereken farklar da söz konusu. Metafizik suç kişinin ahlaki kusurlarından değil, insanlararası dayanışma bağının (insan varoluşuna içkin bir dayanışma duygusunun) telafisi mümkün olmayan bir şekilde zarar görmesinden kaynaklanır. Ahlaki olarak suçlu olsun ya da olmasın, Nazi vahşetinden kurtularak hayatta kalmış olan *herkes*, her nerede yaşıyor olursa olsun bir suçluluk bilinciyle, olup biten bunca şeye rağmen sağ kalabilmiş olmanın verdiği utançla yaşamaya mahkumdur.[42] Metafizik suç işte bu mahkumiyetin, bu kalıcı

42 Jaspers'in biyografisini kaleme alan Suzanne Kirkbright bu konuya geniş bir yer ayırmış. Bkz. Kirkbright, 2004: 196-197.

utanç duygusunun bir ifadesidir. Herkesin dünyada yaşanan her şeyden sorumlu olduğuna; hiçbir dünyevi mahkemenin ve hatta kişisel vicdan muhasebesinin karara bağlayamayacağı bir probleme, arınmanın mümkün olmadığı bir suça dikkat çekmektedir Jaspers.

Politik suç öncelikle, devlet politikalarını belirleyen ve uygulamaya koyan yöneticilerin, seçilmiş veya atanmış makam sahiplerinin, kısacası tüm karar vericilerin fiilleriyle ilgilidir. Fakat, der Jaspers, söz konusu ülkenin yurttaşı olan *herkes* bu karar ve uygulamaların, yöneticilerin hayata geçirdiği bütün fiillerin *sorumluluğunu* taşır, taşımak zorundadır. Çünkü "herkes nasıl yönetildiğinden sorumludur" ve "rıza gösterdiği rejimin fiillerinin hesabını vermekle yükümlüdür." Bu yükümlülüğün yerine getirilmemesidir politik suç. Şayet illa bir kolektif suçtan bahsedeceksek (ki bu durumda bile esas itibarıyla kolektif veya politik sorumluluk manasına gelmektedir), Alman halkı bu sorumluluktan kaçtığı için suçludur (Jaspers, 2001: 25, 43).

Aslına bakılırsa politik suç başlığı altında, bir tür yurttaşlık etiğinden söz ediyor Jaspers. Politikaya katılmak, memleketin ve dünyanın gidişatına kayıtsız kalmamak, gerektiğinde itiraz etmek ve örgütlenmek, bütün bunlar bir hak olmaktan öte bir yurttaşlık sorumluluğudur. Politika, özellikle despotizm tehlikesi baş gösterdiğinde, yöneticilere bırakılamayacak kadar önemlidir (Jaspers, 2001: 28-29). Alınan kararlar veya işlenen suçlar, yaşadıkları ülkede ve hatta tüm dünyada herkesi etkileyen sonuçlar doğurduğundan, hiçbir yurttaş politikanın kendi sorumluluk alanına girmediğini iddia edemez. Pek çok insanın sergilediği gönüllü kulluğun nerelere kadar varabileceğinin en korkunç örneği Nazi rejimi değil midir? İnsanlık suçları işleyen bir rejimde ses çıkarmamak, direnç göstermemek, itaat etmek yapılanları onaylamak anlamına gelir. Alman halkı, birçok Alman, kriminal anlamda suçlu olmamakla birlikte, insanlığa karşı işlenen suçlara kayıtsız kaldığı için politik bakımdan suçludur çünkü politik sorumluluğun gereği yerine getirilmemiştir. Bu nedenle dünya toplumunda yapayalnızdır; parya bir halk haline gelmiştir. *Dünyaya* ödenecek bedel çok yüksektir. Alman halkını yargılayacak olan dünya kamuoyudur; deyiş yerindeyse nihai mahkeme orasıdır. Peki bir halk bu durumdan nasıl kurtulabilir? Geçmişiyle hesaplaşarak.

Suç Meselesi'nin tarihsel öneminden, Almanya'da geçmişle hesaplaşma geleneği başlattığından, politik sorumluluk fikrinin Almanya'nın kolektif hafızasına nakşedilmesine öncülük ettiğinden söz etmiştim. Gelgelelim Jaspers'in metninde tuhaf bir boşluk var; o da kurbanların, soykırımın gerçek mağdurlarının hatırlanmaması. Almanya'nın geleceğiyle acaba biraz fazla mı meşguldür Jaspers'in zihni? Alman halkının dünyadaki 'yalnızlığı'nın, 'paryalığı'nın altının bu denli çizilmesi acaba bu tek yanlı meşguliyetin neden olduğu bir arıza mıdır? Alman halkının 'kaderi'ni Yahudilerin mağduriyetini andıracak şekilde betimlemekte bir aşırılık yok mudur? Suç ve sorumluluk bahsi, ödenecek bedel ve ke-

faretler vurgusu, ahlaki dönüşüm ısrarı, vicdan ve Tanrı'ya yapılan göndermeler, dünyaya karşı sorumluluk meselesi, despotizm ve politik özgürlük ayrımı, iletişim ve kamusal tartışmanın önemi... Bunların neredeyse hepsinin ele alınışında Almanya'nın öne çıkması ve mağdurların hatırlanmamasında çarpıcı bir yan var. Onlara ödenecek bir bedel –yaşananları tam anlamıyla telafi etmesi ve unutturması söz konusu olmasa bile– yok mu? Memleket ve dünyaya olan mesuliyetin mağdurlara olan sorumluluklarla en azından eş zamanlı olarak anılması gerekmez mi? Yahudilerin sadece birkaç kez anımsandığı ama Alman halkının neredeyse her sayfada karşımıza çıktığı *Suç Meselesi*'nin en problemli yanlarından biri bu hatırlama zaafı bana kalırsa. Jaspers'i kamu önünde eleştirmekten hep kaçınmış olan Arendt de, hocasını kırmamak için kullandığı kelimeleri özenle seçerek, bu konuya işaret ediyor kitabın basılmasından sonra ona gönderdiği bir mektupta. Politik sorumluluk, başka şeylerin yanı sıra, Almanya'nın Yahudi halkına bir çağrıda bulunmasını gerektirir: Bundan böyle her Yahudi, dünyanın neresinde yaşıyor olursa olsun, antisemitizmin anayasal olarak reddedildiği Almanya Cumhuriyeti'nde yurttaşlık hakkına sahip olacaktır (Arendt-Jaspers, 1992: 53).[43]

Şimdi son bir parantez açalım, tartışmamızın çemberini Türkiye kamuoyunda Ermeni Soykırımı'nın ele alınış tarzına temas edecek şekilde genişletelim ve *Suç Meselesi*'ne bir de bu açıdan yaklaşmayı deneyelim. Geçmişle yüzleşmekten kaçınmak, soykırımı inkâr etmek ne anlama gelmektedir? Bugünkü nesillerin bu konu hakkında herhangi bir sorumluluğu var mıdır? Türkiye'de resmî anlatının, egemen siyasi dilin ve toplumda kabul gören görüşün, 1915'e ilişkin politik sorumluluğun total inkârı üzerine kurulu olduğunu biliyoruz. Geçmişteki karanlık sayfayı, işlenen suçları olgusal düzeyde reddetmeyen kesimler dahi bu olguyla politik sorumluluk arasında doğrudan bir ilişki kurulamayacağı kanaatini taşıyor. Zaman zaman şöyle bir akıl yürütme tarzına da tanık oluyoruz: 'Siyasi tarihimiz 1923 ile başladığına göre, 1915 Ermeni Soykırımı ile suçluluk veya sorumluluk ilişkisi söz konusu olamaz. Kaldı ki, soykırıma bulaşmamış, bununla ilişkili fiillerin işlenmesine iştirak etmemiş kuşaklar nasıl olur da soykırımdan sorumlu tutulabilirler?'

Suç Meselesi bu problem alanına, politik sorumluluğun gelecek nesillerde nasıl bir yankı bulacağına değinmiyor.[44] Oysa *bizim* için şu soru önemli: Tarihsel adaletsizlikler ve geçmişteki soykırım suçu bugünkü kuşaklara ne gibi bir sorumluluk yüklemektedir? Jaspers'te cevapsız kalan bu sorunun yanıtını Kudüs'te, Eichmann davasına tanıklık eden Arendt *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda veriyor:

---

43 Arendt'in mektuplarda dile getirmediği başka eleştirileri de olduğunu; Jaspers'in bakışında Weberci milliyetçiliğin kalıntılarıyla Protestan teolojisinin izlerini (suçluluk, kefaret, yıkımla gelen son/düşüş ve yeniden doğuş gibi) görmekten pek hoşlanmadığını biliyoruz (Young-Bruehl, 1982: 216).

44 Farklı bir değerlendirme için bkz. Lang, 2009: 65.

> Bugün pek çok insan kolektif suç veya aynı şekilde kolektif masumiyet diye bir şey olmadığını; böyle bir şey olsaydı, kimsenin suçlu veya masum sayılamayacağını kabul edecektir. Bu elbette... *politik* sorumluluk diye bir şey olmadığı anlamına gelmez. Zira politik sorumluluk ne ahlaki bakımdan yargılanabilir ne de bir ceza mahkemesinin karşısına çıkarılabilir. Her hükümet kendinden önceki hükümetlerin, her ulus da geçmişin fiilleri ve kabahatlerinin sorumluluğunu üstlenir. Napolyon, Devrim'den sonra Fransa'da iktidara geldiğinde, IX. Louis'den Kamu Güvenliği Komitesi'ne kadar Fransa'nın yaptığı her şeyin sorumluluğunu üstleniyorum, derken aslında siyasi hayatın en temel gerçeklerinden birini dile getirmekten başka bir şey yapmıyordu. Bu esasen her neslin, tarihsel bir süreklilik içinde dünyaya geldiği için, atalarının başarılarını sahiplendiği gibi günahlarının yükünü de taşımak durumunda olduğunu söylemekten pek farklı değildir. (Arendt, 2009: 298)[45]

Dolayısıyla herkes, yaşadığı memleketin mensubu olması itibarıyla, o ülkenin geçmişi, bugünü ve geleceğine ilişkin politik sorumluluk taşır. Her kuşak nasıl atalarının meziyetlerinden nasipleniyorsa günahlarının sorumluluğunu da üstlenmek zorundadır.[46] Daha açık bir şekilde ifade edelim: Soykırım suçu işlenmiş bir ülkede doğan kuşaklar her şeyden önce bu geçmişi hatırlamak ve hatırlatmakla yükümlüdür. Geçmişte işlenen suçların inkâr edilmesi, mağdurların acılarının tanınmaması, mağduriyetlerin telafi edilmemesi (ki bu onarıcı adalet yönünde ciddi adımlar atılmasını gerektirir), Mithat Sancar'ın da belirttiği gibi, bu suçları işleyenlerle dayanışmanın sürdüğü anlamına gelecektir (2007: 147). Politik sorumluluk, geçmişteki suçlar ve kötülüklerle yüzleşmeyi, bu mirası açıkça reddetmeyi gerektirir.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. (2003a) "The Meaning of Working Through the Past", Tiedemann, R. (der.), *Can One Live after Auschwitz? A Philosophical Reader* içinde, çev. Livingstone, R. vd., Stanford University Press, Stanford, 3-18.

Adorno, Theodor W. (2003b) "Education after Auschwitz", Tiedemann, R. (der.), *Can One Live after Auschwitz? A Philosophical Reader* içinde, çev. Livingstone, R. vd., Stanford University Press, Stanford, 19-33.

Akçam, Taner (2010) *1915 Yazıları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Akçam, Taner (2012) *The Young Turks' Crime Against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton.

---

45 Bu pasajın Türkçe çevirisinde değişiklikler yaptım.

46 Arendt'in Eichmann davasından sonra kaleme aldığı yazılarında birkaç kez karşımıza çıkan bir vurgu bu (Arendt, 2003: 47, 150). Yazıyı bitirirken şöyle bir not düşmek isterim: Jaspers ve Arendt'in politik sorumluluk kavrayışlarının sonraki kuşakların yükümlülükleri hakkında bize çok az şey söylediği ileri sürülebilir. Bu metinler bir sonsözden ziyade bir başlangıç noktası olarak okunmalı. Politik sorumluluk hakkında daha detaylı bir analiz, daha tatminkâr bir düşünüş için başka kaynaklara, özellikle Adorno (2003a, 2003b) ve Habermas'ın (1989, 1998) geçmişle yüzleşme üzerine yazdıklarına dönmemiz gerekir. Tartışmanın ufkunu bu şekilde genişletmek, hem Almanya'da geçmişle yüzleşme meselesinin izlediği seyri hem de politik sorumluluğun farklı açılımlarını görebilmek bakımından önemli. Burada öncelikli amacım politik sorumluluğu bütün boyutlarıyla irdelemek veya Adorno ve Habermas'ın katkılarını ele almak değil, bu başlangıç noktasını (Jaspers ve Arendt) tartışmaya açmaktı.

Akçam, Taner (2014) *Ermenilerin Zorla Müslümanlaştırılması: Sessizlik, İnkâr ve Asimilasyon*, İletişim Yayınları, Istanbul.

Arendt, Hannah ve Karl Jaspers (1992) *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, Kohler, L. ve Saner, H. (der.), Harcourt Brace Jovanovich, New York.

Arendt, Hannah (1994a) *İnsanlık Durumu*, Şener, B. S. (çev.), İletişim Yayınları, Istanbul.

Arendt, Hannah (1994b) "Organized Guilt and Universal Responsibility" [1945], Kohn, J. (der.), *Essays in Understanding 1930-1954* içinde, Schocken Books, New York, 121-132.

Arendt, Hannah (1996) *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm*, Şener, B. S. (çev.), İletişim Yayınları, Istanbul.

Arendt, Hannah (1998) *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, Şener, B. S. (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Arendt, Hannah (2003) *Responsibility and Judgment*, Kohn, J. (der.), Schocken Books, New York.

Arendt, Hannah (2005) *The Promise of Politics*, Kohn, J. (der.), Schocken Books, New York.

Arendt, Hannah (2009) *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, Çevik, Ö. (çev.), Metis Yayınları, Istanbul. [(1992) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin [1963], New York].

Bauer, Yehuda (2002) *Soykırımı Yeniden Düşünmek*, Yakın, O. (çev.), Phoenix Yayınevi, Ankara.

Benhabib, Seyla (2000) "Arendt's *Eichmann in Jerusalem*", Villa, D. (der.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 65-85.

Benhabib, Seyla (2009) "From 'The Dialectic of Enlightenment' to 'the Origins of Totalitarianism' and the Genocide Convention: Adorno and Horkheimer in the Company of Arendt and Lemkin", Warren Breckman, W., Gordon, P. E. vd. (der.), *The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory* içinde, Berghahn Books, New York, 299-330.

Benhabib, Seyla (2010) "International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin", Benhabib, S. (der.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 219-243.

Bilsky, Leora (2010) "The Eichmann Trial and the Legacy of Jurisdiction", Benhabib, S. (der.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 198-218.

Bora, Tanıl (2013) "'Tüm İnsanlar Önünde Özür Dilerim'", Günal, A. ve Önder Özengi (der.), *Bir Daha Asla: Geçmişle Yüzleşme ve Özür* içinde, İletişim Yayınları, Istanbul, 80-93.

Cooper, John (2008) *Raphael Lemkin and the Struggle for the Genocide Convention*, Palgrave Macmillan, New York.

Curthoys, Ann ve John Docker (2008), "Defining Genocide", Stone, D. (der.), *The Historiography of Genocide*, Palgrave Macmillan, New York, 9-41.

Erbal, Ayda (2012) "Mea Culpas, Negotiations, Apologias: Revisiting the 'Apology' of Turkish Intellectuals", Schwelling, B. (der.), *Reconciliation, Civil Society and the Politics of Memory: Transnational Initiatives in the 20th and 21st Century* içinde, Transcript Verlag, Bielefeld, 51-94.

Habermas, Jürgen (1989) *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Weber Nicholsen, S. (der./çev.), The MIT Press, Cambridge.

Habermas, Jürgen (1998) *A Berlin Republic: Writings on Germany*, Rendall, S. (çev.), Polity Press, Cambridge.

Ignatief, Michael (2013) "The Unsung Hero who Committed the Term 'Genocide'", <http://www.newrepublic.com/article/114424/raphael-lemkin-unsung-hero-who-coined-genocide>

Jaspers, Karl (2000) *The Question of German Guilt*, Ashton, E. B. (çev.), Fordham University Press [1948], New York.

King, Richard H. ve Dan Stone (2007) *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide*, Berghahn Books, New York.

Kirkbright, Suzanne (2004) *Karl Jaspers, A Biography: Navigations in Truth*, Yale University Press, New Haven.

Lang, Berel (2009) *Philosophical Witnessing: The Holocaust as Presence*, Brandeis University Press, Waltham.

Lemkin, Raphael (1946) "Genocide", *American Scholar*, 15(2): 227-230. [http://www.preventgenocide.org/lemkin/americanscholar1946.htm]

Lemkin, Raphael (2008) *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, The Lawbook Exchange [1944], New York.

Lemkin, Raphael (2013) *Totally Unofficial: The Autobiography of Raphael Lemkin*, Yale University Press, New Haven.

Lemkin, Raphael (2014) *Lemkin on Genocide*, Jacobs, S. L. (der.), Lexington Books, Lanham.

Moses, A. Dirk (2004) "The Holocaust and Genocide", Stone, D. (der.), *The Historiography of the Holocaust* içinde, Palgrave Macmillan, New York, 533-555.

Mungan, Murathan (2012) *Tuğla*, Metis Yayınları, İstanbul.

Müller Jan-Werner (2000) *Another Country: German Intellectuals, Unification and National Identity*, Yale University Press, New Haven.

Power, Samantha (2002) *A Problem from Hell: America and the Age of Genocide*, Basic Books, New York.

Power, Samantha (2008) "Introduction to the First Edition", *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, The Lawbook Exchange, New York, xvii-xxiii.

Rabinbach, Anson (1997) *In the Shadow of Catastrophe: German Intelectuals between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, Berkeley.

Schaller, Dominik J. ve Jurgen Zimmerer (2005) "From the Guest Editors: Raphael Lemkin: The 'Founder of the United Nations' Genocide Convention' as a Historian of Mass Violence", *Journal of Genocide Research*, 7(4): 447-452.

Sancar, Mithat (2007) *Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*, İletişim Yayınları, Istanbul.

Schabas, William A. (2008) "Introduction to the Second Edition", *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, The Lawbook Exchange, New York, vii-xvi.

Schabas, William A. (2009) *Genocide in International Law: The Crime of Crimes*, Cambridge University Press, Cambridge.

Schlink, Bernard (2012), *Geçmişe İlişkin Suç ve Bugünkü Hukuk*, Ergün, R. (çev.), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Stone, Dan (2008) "The Holocaust and Its Historiography", Stone, D. (der.), *The Historiography of Genocide* içinde, Palgrave Macmillan, New York, 373-399.

Töre Şen, Semin (2010) *Uluslararası Hukukta Soykırım, Etnik Temizlik ve Saldırı*, On İki Levha Yayıncılık, Istanbul.

Weiss-Wendt, Anton (2008) "Problems in Comparative Genocide Scholarship", Stone, D. (der.), *The Historiography of Genocide* içinde, Palgrave Macmillan, New York, 42-70.

Wolin, Richard (2006) *The Franfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society*, Routledge, New York.

Young-Bruehl, Elisabeth (1982) *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven. [(2012) *Hannah Arendt: Dünya Aşkıyla*, Selman, A. (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.]

Üç kuşak üç katliam: 1894'ten 1915'e Ermeni çocuklar ve yetimler

Nazan Maksudyan

Özet: Bu makalede, geç Osmanlı döneminde anne babalarını kaybetmiş üç farklı kuşak Ermeni yetimleri konu ediliyor. 1894-1896 Hamidiye Katliamları, 1909 Adana Katliamı ve son olarak 1915'te Ermenilerin yaşadığı coğrafyaya istisnasız yayılan sistematik ve organize katliam neticesinde çok sayıda Ermeni çocuk yetim kalmıştır. Makalenin hedefi Osmanlı tarihinin geleneksel olarak önemli addettiği konuların dışına çıkıp çocukları merkeze koyan, çocukları tarihin bir parçası olarak ele alan farklı bir tarih kurgusu sunmaktır. Böylelikle, yazı sadece çocukların tarihin yapımında (ve yazımında) ihmal edilen rolüne değil, aynı zamanda da bu makalede incelenen dönem süresince artan siyasi önemlerine işaret ediyor.

Anahtar sözcükler: Ermeni yetimler, tarih yazımında çocuklar, çocukların failliği, Hamidiye katliamları, Adana katliamı, Ermeni soykırımı.

Bugünün tarihçiliğinden baktığımızda tarih yazımının uzun müddet oldukça sınırlı bir bakış açısı içinde kapalı kaldığını, önemli olan ve olmayanı tanımlarken katı bir anlayış içine sıkışıp kaldığını görüyoruz. Çoğu tarihçi için savaşlar, devlet, antlaşmalar önemlidir. Diğerleri için önemli olan sınıf ve sadece sınıftır. Ancak tarihçiler her geçen gün tarihçiliğin ufkunu genişletiyor. Artık sadece hükümdarları, devleti, siyaseti merkeze alan araştırmalar sert biçimde eleştiriliyor. Ekonomiyi, toplumsal sınıf ve hareketleri göz ardı eden çalışmalar güvenilirliğini yitiriyor. Tarihsel literatürde neredeyse 1950'lere kadar büyük ölçüde görünmez olan köylüler, emekçiler, kadınlar, azınlıklar tarihsel birer aktör olarak uzun zamandır araştırmacıların gündeminde.

Kapsamı genişlemiş olmasına rağmen, tarih yazımının hali hazırda görmezden geldiği ve önemsemediği toplumsal gruplar hatırı sayılır sayıdadır. Bugün bile çocuklar ve gençler tarih yazımında neredeyse görünmez vaziyetteler. Çocukların tarihinin (varlıkları, deneyimleri, tanıklıkları), tarihsel öneme sahip

olduğu kabul edilmez; bu yüzden çocuklar anlatı dışında bırakılır. Çocukların önemli süreçleri şekillendiren aktörler, kayda değer olayların katılımcıları, tarihî anların tanığı olabileceğine ihtimal verilmez. 18. yüzyılda romantizm akımıyla güçlenen ve halihazırda da geçerliliğini koruyan, çocukların *kırılganlık*, *masumiyet* ve *cehaletlerine* atıfla idealize edilmiş anlamda *özel* oldukları iddiası, neticede çocukları toplumsal olarak önemsiz kılar. Çocukluk hem yasal hem de biyolojik olarak bir bağımlılık dönemi addedildiğinden, çocuk aktörleri göz ardı etmek genellikle kolaydır. Zira çocuklar esas olarak 'pasif alıcılar' olarak görülmektedir ve kültürel mevcudiyetleri nadiren teslim edilmektedir (Sanchez-Eppler, 2005). Çekirdek aile yapısı ideali içinde çocuk bir yandan *göz bebeği*, *baş tacı* edilmiş, öte yandan çocuklar irade ve eylemlilik sahibi ol(a)mayan bibolara dönüşmüştür.

Son zamanlarda, çocukluk ve gençlik çalışmaları, antropoloji, eğitim, tarih, edebiyat, tıp, felsefe, popüler kültür, psikoloji ve sosyoloji alanlarıyla temas eden ayrı bir araştırma alanı haline geldi. Çocukların da tarihsel bir *kimlik* ve aynı zamanda *eylemlilik* sahibi olduğu noktasından ilerleyen bu çalışmalar feminist tarih yazımına çok şey borçludur. Çocukluk tarihçileri 'kadınları konunun odağı, hikayenin öznesi, anlatının etkili kişisi yapmak' ve onları 'tarihsel özneler olarak' inşa etme çabalarından çok şey öğrenmiştir (Scott, 1988: 18). Cinsiyet ve yaş farklılıkları doğrudan paralel görünmese de yaş –veya nesillere– dayalı çalışmaların da benzer natüralist önkabullerden (toplumsal olarak şekillenen doğa ya da ilişkilerin reddi) mustarip olduğu görülmektedir. Öyle ki tarihsel araştırmalar yetişkin-çocuk eşitsizliğinin normalleşmesini güçlendirmekte ve yeniden üretmektedir. Bu nedenle toplumsal aktörler olarak çocuklar hakkında yazarken 'güç', 'çatışma' ve 'mücadele' kavramları önemlidir (Hendrick, 2008: 40-63).

Sıradan insanların tarihi ve tarihsel özneler olarak kabul görmeleri yeni bir toplumsal tarihin temellerini atmıştır. Bu çerçevede çocuk ve gençlerin de toplumsal eylem kapasitesine sahip oldukları artık teslim ediliyor ve tarihsel özne olarak edimleri araştırılıyor. Bu makalede, geç Osmanlı döneminde anne babalarını kaybetmiş üç farklı kuşak Ermeni yetimleri üzerinde duracağım. Makalenin hedefi Osmanlı tarihinin geleneksel olarak önemli addettiği konuların dışına çıkıp çocukları merkeze koyan, çocukları tarihin bir parçası olarak ele alan farklı bir tarih kurgusu sunmaktır. Böylelikle sadece çocukların, tarihin yapımında (ve yazımında) ihmal edilen rolüne değil, aynı zamanda da bu makalede incelenen dönem süresince çocukların artan siyasi önemine işaret etmiş olacağım.

Önce 1894-1896 Hamidiye Katliamları, ardından 1909 Adana Katliamı, son olarak 1915'te Ermenilerin yaşadığı coğrafyaya istisnasız yayılan sistematik ve organize katliam neticesinde çok sayıda Ermeni çocuk yetim kalmıştır. Acınacak hallerine ve zavallılıklarına rağmen yetim çocuklar her üç katliamın ardından, yardıma gönüllü rakip talipler arasında mücadele ve kavgaya yol açmıştır.

Protestanlar da misyonerler de Katolikler de devlet de bu çocukları 'kurtarmak' istemiş, yetimler paylaşılamamıştır.

Hasta, zayıf, çoğu zaman kirli, bitli, zavallı yetimlerin; devletlerin yük gibi görüp bugün bile kötü koşullarda yaşamaya mahkum ettiği kimsesiz çocukların bu kadar kıymete binmesi başlı başına ilginçtir. Ancak şurası bir gerçektir ki çocukların yeni bir dil öğrenme, yeni bir dine inanma, yeni kimlikler edinme becerisine duyulan inanç, 19. yüzyıl katliamlarında çok sayıda hayatın kurtarılmasına yaramıştır. Daha katı bir ırkçı anlayışın hakim olduğu 20. yüzyılda genetik, soy, kan gibi sözde bilimsel sebeplerle çocukların da öldürülmesi gerektiği düşünülecekti (Zahra, 2011). Ermeni yetimleri, dinlerinden, dillerinden, kimliklerinden bağımsız olarak *tabula rasa* ilkesine dayanan eğitim anlayışına paralel şekilde boş sayfalar gibi değerlendirilmiş ve bu yüzden değerli bulunmuştur. Kolay yoldan her türlü kimliği benimseyecekleri, kısa sürede Protestan, Katolik, Müslüman yapılabilecekleri düşünülmüştür.

Güzel bulunan genç kızlar, kadınlar hemen evlere alınmış, akıllı, sevimli bulunan erkekler evlat edinilmiştir. Kısmen devşirme geleneğinin de etkisiyle olsa gerek, Ermeni çocukların, bir 'geri dönüşüm' (*recycle*) sürecine tâbi tutulduktan sonra başka türlü *değerlendirilebileceklerine*, her şeye *dönüştürülebileceklerine* dair iyimser bir algı söz konusudur. İleride de değineceğim gibi Amerikan misyonerlerinin söylemlerinde bu bariz iyimserliği açıkça takip etmek mümkündür.

Bundan başka, milliyetçi nüfus siyaseti, çocukları sahip olunacak, kaçırılacak, şekillendirilecek bir metaya dönüştürmüştür. İmparatorluktan ulus devlete geçiş sürecinde nüfus çokluğu ulusal bir zenginlik olarak görülüyordu. Ana babasının kim olduğundan ya da belli bir yaşa kadar nasıl bir sosyalleşmeden geçtiğinden bağımsız olarak ulusal cemaate dahil edilecek her bir birey toplam nüfusu artırması bağlamında değerliydi. Doğum oranlarının oldukça düşük olduğu bir dönemde, Ermeni yetimlerle nüfusu arttırmak makul bulunmuş olmalıdır. Üstelik Ermenilerin de Wilson ilkeleri uyarınca 'kendi kaderini tayin hakkı' talebinde bulunacağı düşünülürse, hayatta kalan Ermenilerin yekununu, bu sefer cana kast etmeyen yöntemlerle azaltmak Türk milliyetçilerinin çıkarlarına daha uygundu.

1894-1896 Hamidiye katliamları

19. yüzyılda Ermenilere yönelik şiddet olaylarının çehresini ve boyutunu değiştiren, kuşkusuz 1894-1896 katliamları olmuştu. Olaylar 1894 yılının Ağustos ayında Sasun direnişinin şiddetle bastırılmasıyla başladı. Reform görüşmeleriyle eşzamanlı gelişen gerginlik, 1895 Eylül ayında Ermeni siyasi örgütleri tarafından İstanbul'da düzenlenen reform yanlısı bir miting sırasında katliama dönüştü. Trabzon, Erzincan, Maraş, Kayseri, Erzurum, Diyarbakır, Harput ve daha birçok şehirde benzer olaylar yaşandı. 1896 yılında yeni bir şiddet dalgası Ur-

fa, Şebinkarahisar, Amasya, Muş, Merzifon'a doğru yayıldı. Rakamlar çok tartışmalı olsa da 1894-1896 katliamlarında 200-300 bin Ermeni'nin öldüğü tahmin edilmektedir. Ayrıca çok sayıda Ermeni hayatını kurtarmak için zorla İslamiyet'i kabul etti ve birçoğu da doğdukları toprakları terk etmek zorunda kaldı.

Katliamların ardından 50 bine yakın yetim çocuğun bakıma muhtaç kaldığı tahmin ediliyordu.[1] 1900'lerin başına değin yetimlerin bakımı konusunda Ermeni Patrikhanesi, Osmanlı devleti ve yabancı misyonerlerin taraf olduğu çok sayıda kriz yaşanmıştı (Maksudyan, 2010). Misyonerler, son derece savunmasız durumda oldukları için yetimleri ihtida çalışmaları için en uygun hedef olarak görüyordu. Bu çocuklar aileleri ve sosyal çevrelerinden koparılmışlardı. Çok kısa bir zaman içinde din değiştirmelerini sağlamak ve yeni Protestan (ya da Katolik) nesiller yetiştirmek kolay görünüyordu. Bu bağlamda, yetimhane açma faaliyetinin misyonerler tarafından "gelecek neslin kadınları ve erkeklerine *hakikati* öğretmek için sıra dışı bir fırsat" olarak tanımlanması şaşırtıcı değildir.[2] Katliamlardan önce Amerikan misyonerlerinin sadece üç, çok küçük yetimhanesi varken 1895-96 süresince yaklaşık altmış yetimhane açmışlardı. Bu kurumlardaki yetim sayısı 50 ila 1000 arasında değişiyordu ama çoğunda yaklaşık 100 çocuk vardı. 1898 tarihli bir rapora göre, 20 farklı ABCFM misyon merkezinde 4000 yetimin bakımını üstlenmişlerdi.[3] Katliamları izleyen on yıllık dönemde ABCFM yetimhanelerinde 10 bin kadın yetimin kaldığı düşünülüyordu.

Misyonerler yıllardır süregelen faaliyetlerinin yetimlere yönelmesinden çok umutluydu. Zira şimdiye kadar yaymakta çok başarılı olamadıkları 'mesaj'ı iletebilecekleri genç bir kitleye erişeceklerdi. Yetişkinlerden çok daha kolay ikna olmaları beklenen yetimler, misyonerler için adeta yeni bir başlangıç olmuş 1894-96 katliamları, din değiştirme faaliyetleri açısından ciddi bir umut atmosferi yaratmıştı. Örneğin Sasun'daki ilk katliamların ardından Bitlis misyonerlerinin önündeki fırsatlara *gıptayla* bakılıyordu. Van misyoneri Dr. Raynolds arkadaşlarını kıskandığını itiraf ediyordu.[4] Katliamların neredeyse tüm doğu illerine yayılmasıyla misyonerlerin birbirini kıskanmasına gerek kalmamış, hepsine aynı *imkan* sunulmuştu: "Bu gerçekten umutlu ve mübarek bir iş. Umutlu, çünkü çocuklar daha çok küçük. Onlar doğru yönde bükebileceğimiz ince dallar. Onlar hak ve hakikat tohumlarını ekebileceğimiz bakir topraklar."[5]

---

1 "Fifty Thousand Orphans made so by the Turkish Massacres of Armenians", *New York Times*, 18 Aralık 1896; "Orphans in Turkey", *Missionary Herald*, sayı 94, Mayıs 1898, s. 204-8; "Editorial Paragraphs", *Missionary Herald*, sayı 95, Ekim 1899, s. 396.

2 "...an unusual opportunity for impressing truths upon the men and women of the next generation": Florence A. Fensham, F. A., Lyman, M. I. ve Humphrey, H. B., *A Modern Crusade in the Turkish Empire*, Women's Board of Missions of the Interior, Chicago, 1908, 48.

3 "Orphans in Turkey", *a.g.e.*, s. 204-8.

4 "I almost envy our Bitlis associates.": Dr. Raynolds, "Relief at Sassoun", *Missionary Herald*, sayı 91, Ekim 1895, s. 403-4.

5 "Truly this is a hopeful and blessed work. Hopeful, because the children are so young. They are the little twigs which we may bend in the right direction. They are virgin soil in which we may

Yetimlerin 'dönüşüm' potansiyelinin farkında olan Osmanlı devleti ve misyonerler rekabete girdi ve bu çocukların müstakbel sadakat ve bağlılıklarını kazanmak istedi. Dolayısıyla, tartışmanın merkezi, ihtida meselesiydi: Yabancı misyonerler, çocukları 'gerçek Hristiyanlık' yoluna sevk etmeye çalışırken Osmanlı devlet yetkilileri, her türlü ihtida ihtimalini engellemek için ellerinden gelen çabayı sarf ediyordu (Deringil, 2012). Bâb-ı Âli vilayetlere art arda yolladığı yazılarda yetimlerin bakımı alanındaki misyonerlik faaliyetlerine karşı önlem alınmasını, misyonerlerin 'ifsadat'ının acilen durdurulmasını emrediyordu. Yetimhaneler ve benzer diğer misyoner kurumları yerel halkın ahlak ve efkarını bozuyor, milli (dinî) kimliklerini kaybetmelerine yol açıyordu.[6] Diyarbakır valisi misyonerleri araziye dağılmış çekirge sürüsüne benzetmişti.[7] Bu grafik betimleme, misyonerlerin Osmanlı yetkilileri tarafından nasıl algılandığını göstermesi açısından önemlidir. Misyonerler sayıca fazlaydı, çalışkanlardı, İmparatorluk'a zararları dokunuyordu ve devletin yetki alanına müdahale ediyorlardı.

Misyonerlik faaliyetlerinin önlenmesi için alınan kararların, verilen emirlerin çokluğuna rağmen bu tip tedbirler neredeyse hiç hayata geçirilememiştir. Mali çıkmaz ve vilayetlerde bürokrasi ve eğitim ağının zayıflığı ataleti açıklayabilir. Buna ek olarak, diplomatik temsilcilerin baskıları hemen her zaman Osmanlı yetkililerin elini kolunu bağlamış, sert yaptırımlar uygulanmak üzereyken, Batılı güçlerin talebiyle geri adım atılmıştır.[8] Bâb-ı Âli, büyük devletlerin iç politikaya etkisinin ve kendi egemenliğinin sınırlarının farkındaydı. Misyoner faaliyetlerini durduramıyor ancak keyfi engellemeler ve pürüzler çıkarıyordu.

Yüzyılın sonuna doğru devlet daha cesur bir adım olarak, doğu vilayetlerinde misyonerlerle rekabet edebilecek eşdeğer kurumlar açmayı tasarladı. Devlet yetimlerin bakımını üstlenirse yabancıların varlığı gereksiz hale gelecek, misyonerler etkisizleşecek ve diplomatik ilişkilerde gerginlik azalacaktı.[9] Vilayetlerde devlet kurumları yerel ihtiyaçlara cevap verebildiğinde, misyoner yetimhanelerinin kapatılmasına İngiliz, Alman ve Amerikan büyükelçilikleri itiraz edemeyecekti.[10]

Her ne kadar "Ermeni eytamı için darülterbiyeler" hayali suya düşmüşse de daha ortada ciddi bir girişim yokken bile misyonerler, devletin Ermeni yetimleri himaye etme çabalarını ırkçı bir yorumla eleştiriyordu: "Osmanlılar bu binlerce yetimi Müslüman olarak yetiştirmek ve kendi dejenere ırklarına zeki be-

sow seeds of truth and righteousness.": Helen D. Thom, "Report of the Girls' Department of Mardin Orphanage", ABC 16.9.7, 30 Aralık 1897, reel 694, sayı 1118-9.

6 "... ahali-yi mahalliyenin ahlak ve efkarı fesad-pezir olunarak bilahare milliyetlerini dahi gaib edecekleri tabi olmasına nazaran ... misyonerlerin devam-ı ifsadatına meydan verilmemesi...": BOA, I.HUS., 74/1316-Z/59, 19/Z/1316 (30.4.1899); BOA, MV, 97/73, 9.S.1317 (19.6.1899).

7 "...cerad-ı münteşir gibi bu havaliye dağılan misyonerler...": BOA, A.MKT.MHM., 702/29, 14/Ş/1317 (18.12.1899).

8 BOA, A.MKT.MHM, 702/24, 21.03.1899; BOA, HR. SYS, 2793/2, 18/2/1899.

9 BOA, A.MKT.MHM., 702/30, 24 April 1315 (6.5.1899).

10 BOA Y.MTV, 188/118, 22.Za.1316 (3.4.1899).

yinler eklemek istiyor" (Kieser, 2005: 258). Dolayısıyla, misyonerler yetimlere yönelik faaliyetlerinin 'reklam'ını yaparken, bu çocukları devletin elinde maruz kalacakları zorunlu din değiştirmeden kurtardıklarını öne sürüyordu. Her iki taraf da diğerini aynı suçla itham ediyor ve 'masum yetimler'in kurtarıcısı rolüne soyunuyordu. Yetimler ciddi bir rekabet alanının ortasında sağa sola çekiştirilen kuklalara dönüşmüştü. Milli ihtiyaçlar, çocukların gerçek ihtiyaçlarının önüne geçiyordu.

Gregoryen Ermeniler çok zor bir pozisyonda kalmıştı. Teoride yetimlerin meşru vasisi olan Ermeni Patrikhanesi aslında birçok yönden zayıftı. Ermeni nüfusu felaket bir sosyoekonomik duruma sürükleyen 1894-1896 katliamlarının ardından, Osmanlı Ermenileri özel yardım dernekleri, bağış kampanyaları, yetimhaneler gibi modern hayırseverlik ve yardımseverlik yöntemlerini geliştirmek durumunda kaldılar. Yetimler geleneksel olarak manastırlarda, kiliselerde ve daha yakın zamanda, hastanelerde bakılırken, katliamlardan hemen sonra seçilen patrik Mağakya Ormanyan'ın üzerinde, modern bir yetimhane ağı kurması yönünde ciddi bir baskı vardı. Yetimlerin geleceği, diğer bir deyişle, toplumun yarınları söz konusuydu.

İstanbullu ve Batı Anadolu'daki Ermeni hayırseverlerin katkılarıyla Patrikhane bir düzine yetimhane açmayı başarmıştı. Patrikhane bünyesinde kurulan 'yetimhane komitesi', yetimlerin envanterinin tutulması, açılan kurumların kontrolü ve yardımların dağıtılmasıyla görevliydi. Manastırların içinde de yetimhaneler açılmıştı. Dahiliye Nezareti'nin raporuna göre Ermeni Gregoryen din adamları, Urfa (50-60 çocuk), Zeytun (6), Antep (40), Mamuretülaziz (33), Malatya (30), Erivan (32), Van (130), Erzurum (160), Sivas (63) ve Diyarbakır'da (520) yetimlere bakıyordu.[11] Ancak bu ağın genişleyebilmesi için ciddi maddi kaynak gerekiyordu. Cemaat ve Patrikhane'nin yerel yardım kuruluşları, katliam bölgesindeki acil ihtiyaçları karşılayamıyordu. Bu sebepten Patrikhane, yetimlerin vilayetlerden İstanbul'a transferi için de çaba sarf ediyordu.[12] Surp Prgiç Ermeni Hastanesi'ne bağlı Yedikule Ermeni Yetimhanesi, Kalealtı (Levon Vartuhian) Ermeni Okulu ve bizzat Reis-i Ruhani Vekili'nin gözetiminde yaklaşık 100 yetim vardı.[13] Ormanyan ayrıca maddi durumu iyi aileleri, en azından bir yetimi evlat edinmeye davet ediyordu.[14]

Yetimlerin bakımını Ermeni olmayanlara bırakmak konusundaki toplumsal direnişe rağmen, Patrikhane yetimleri Protestanların elinden *kurtarmakta* ancak kısmen başarılı olmuştu. Yoksunluklar yüzünden misyoner kuruluşlarının açılmasına rıza göstermekten başka çare kalmamıştı. Öte yandan Ermeni Patrikhanesi misyonerlik faaliyetleriyle ilgili şikayetlerini ısrarla yetkililere bildiriyordu.

---

11 BOA Y.MTV, 188/118, 22.Za.1316 (3.4.1899).

12 *El Tiyempo*, İstanbul, 25 Mart 1897, sayı 54, s. 1.

13 BOA Y.MTV, 188/118, 22.Za.1316 (3.4.1899).

14 *El Tiyempo*, İstanbul, 1 Nisan1897, sayı 56, s. 2.

Patrik, hükumetten Protestan ve Katolik misyonerlerin "sayd-ı nüfus" faaliyetlerini göz ardı etmemesini talep ediyordu. Hâlâ felaketin yaralarını saramamış vilayetlerde, Ermenilerin yoksulluk ve sefaleti suiistimal ediliyor deniliyordu.[15] Esas korku, misyoner kurumlarında yetiştirilen binlerce yetim çocuğun dininin değiştirilmesi ve 'ulusal kilise'den uzaklaştırılmasıydı. Erzurum, Gürün ve Maraş'taki misyonerler çocukları kiliseye göndermedikleri ya da haç çıkardıklarında dalga geçtikleri için şikayet edilmişti.[16] Yetimlerin eğitimi bir ölüm kalım meselesi gibi tartışılıyor, cemaatin geleceği tehdit altında görülüyordu.

Hikayenin çocuk öznelerine eğilmek daha önce gözden kaçmış boyutları açığa çıkarmak yönünden de önemlidir. Örneğin 1894-96 katliamları neticesinde bölgede çok sayıda yetimhane açıldığı gibi sayıları binlere yaklaşan yetimlerin, özellikle batıdaki büyük şehirlerdeki yetimhanelere transferi söz konusu olmuştur. Greroryen ve Katolik Ermeni Patrikhaneleri, II. Abdülhamid yönetimi, farklı misyoner grupları (Alman, İsviçreli, Amerikalı, Fransız) muhakkak bir kısım yetimi halihazırda hizmet veren yetimhanelerine aktarmaya çalışmıştı. Her ne kadar tüm bu kurtarıcılar durumu göz ardı etse de bu uzun yolculukların, kimisi sadece 4-5 yaşında olan bu küçük çocuklar açısından acılı olduğu aşikardır. Doğu Anadolu'nun çoğunlukla dağlık bölgelerinden, kötü kış koşullarında yola düşmüş, İzmir, İstanbul, Bursa gibi uzak yerlere gönderilmişlerdir. Katliam bölgesine en yakın liman olan Trabzon'a at sırtında –kısmen de yaya olarak– ulaşmaları genellikle bir haftadan uzun sürmüştür. Limanda gemilere bindirilmeleri esnasında muhakkak gerginlikler yaşanmıştır. Misyonerler, İngiliz Konsolos ve zaptiye memurları çocukların akıbeti konusunda tartışmaya tutuşmuşken, köylerinden ve cemaatlerinden koparılmış kimsesizler bir oraya bir buraya çekiştiriliyordu.[17] Kazanan çoğunlukla misyonerler oluyordu ve Ermeni yetimler gemiye bindiriliyordu. Bu sefer de kısıtlı yiyecek ve suyla, kalabalık bir güvertede uzun bir deniz yolculuğu onları bekliyordu. Çocukların kurtarıcılığına soyunan misyonerler bu çileli yolculuktan bihabermiş gibi davranıyor, muhtemelen yolda hastalanıp hayatını kaybedenlerden söz etmemeyi tercih ediyordu. İlgili vilayet yetkililerinin yetimlerin transferini engellemeye çalıştığı doğruydu. Ancak bu müdahalenin arkasında yatan motivasyon, misyonerlerin 'ifsadat'ıydı, meselenin çocuk hali gözden kaçıyordu.

Zorlu yolculuklar bir yana, sorun edilmeyen diğer bir konu yetimlerin aile ve akrabalarından, ayrıca doğup büyüdükleri 'memleketleri'nden koparılmalarıydı. Misyonerler için köksüzleştirme (*uprooting*) denilebilecek bu durum, sorun olmak bir yana, bilakis tercih sebebiydi. Yalnızlaştırılmış çocuklar çok daha kolay etki altında kalıyor, ihtidaya sevk edilebiliyordu. Çocukların asimilasyonuna

15 BOA, A.MKT.MHM., 702/29, 26/N/1316 (7.2.1899).

16 "The Summary of Armenian Patriarch's Complaint to the British Embassy, 1897," ABC 16.9.7, reel 694, sayı 706-9.

17 BOA, A.MKT.MHM., 702/21, 25/Ra/1314 (3.9.1896).

engel olacak, misyonerlerin tabiriyle çocukları 'aşağı çekecek' aile etkisi böylece ortadan kalkıyordu.[18] Çocuklar, mesafeler çok uzak ve ziyaret imkan ve ihtimali pek düşük olduğu için ailelerinden büsbütün kopmuş oluyordu. Örneğin, 1898'de Maraş'tan İzmir'deki Alman yetimhanesine (Das Diaconissen Haus zu Smyrna) gönderilen henüz altı yaşındaki Diruhi Cernazyan, anne babası katliamlar esnasında hayatını yitirmişse de abi ve ablalarından temelli ayrı kalmıştı. 1906'da tüberkülozdan öldüğünde, abilerinin eline sadece bir vesikalık fotoğraf geçmişti (Jernazian, 1990: 20).

Adana 1909

Yeni anayasal Jön Türk rejimine muhalif, karşı devrimci 31 Mart Vakası'nın ertesi günü, 13 Nisan 1909'da Adana'da Ermenileri hedef alan bir katliam yaşandı (Sahara, 2014). 14 Nisan'da başlayan, özellikle Hacın, Hamidiye, Tarsus, Misis, Erzin ve Dörtyol'da şiddetlenen pogrom, Adana vilayetinin geneline hızla yayıldı ve üç gün sürdü. İskenderun limanındaki Avrupa deniz kuvvetlerinin varlığıyla bölge kısa sürede nispeten sakinleşmişti. Ancak huzursuzluğu bastırmak için gönderildiği söylenen Osmanlı birliklerinin ulaşmasıyla, 24 Nisan Pazar günü ikinci bir katliam patlak verdi. Ağırlıklı olarak Adana şehrinde gerçekleşen ölümler üç gün boyunca devam etti. Çeşitli yabancı misyon binaları, okullar ve yetimhaneler de dahil olmak üzere, şehrin Ermeni mahallesi alevler altında kaldı. Görgü tanıkları, katliamların Adana'yı dumanı tüten bir yıkıntıya çevirdiğini söylüyordu (Esayan, 2014).

Katliamlar neticesinde kaç kişinin öldüğü çok tartışılmıştır. Öte yandan, 20 bin civarında bir sayı kuvvetle muhtemel görünüyor. Bunların çoğu Ermeniydi; Süryani, Keldani ve Rumlar da hayatlarını kaybetmişti. Katliamdan sonra İttihat ve Terakki tarafından Adana valisi olarak atanan Cemal Bey, olaylar sırasında katledilen Ermenilerin sayısını 17 bin şeklinde verir. Meclis-i Mebusan tarafından bölgeye gönderilen araştırma komisyonu üyesi Hagop Babikyan, toplam sayıyı 21 bin olarak tahmin etmişti (Tengirşek, 1967: 120-123).[19]

Katliamlardan geride kalan kadın ve çocuklar yardıma muhtaçtı. Kiliseler, misyon binaları ve konsolosluklar dul ve yetimlerle dolup taşıyordu. Hükümet Araştırma Komisyonu'nun raporuna göre, evsiz ve muhtaç dul ve yetim sayı-

---

18 "...there is no force drawing them down while we are trying to lift them up.": Mr. Baldwin, "The Orphanages," *Missionary Herald*, sayı 95, Mart 1899, s. 111.

19 Babikyan meclisteki konuşmasında ısrarla en az 21 bin Ermeni'nin öldürüldüğünü söyleyince mebuslar son derece öfkelenir. Babikyan ve Yusuf Kemal'in 23 Temmuz 1909'daki oturumda raporlarını ayrı ayrı sunması kararlaştırılır ve meclis tartışmalarına ara verilir. Ancak planlanan tarihten bir gün önce Babikyan ölü bulunur. Bunun üzerine Erzurum mebusu Vartkes planlanan tarihte Babikyan'ın raporunun okunmasını ister ancak ölü bir adamın raporunun sunulması fikri kabul görmez. Rapor daha sonra Ermenice ve Fransızcaya tercüme edilir ve yayımlanır. Yusuf Kemal'in raporu da bir komiteye teslim edildiği bahanesiyle okunmaz ve içeriği hâlâ meçhuldür. Tengirşek anılarında da dönemin sansürsüz bir yorumunu yapmaktan kaçınır.

sı Adana'da 30 bine ve Halep'te 6797'e ulaşmıştı. Bir İngiliz gazetesinin haberin göre bu sayı 70.500'dü; Kilikya Gatoğigosu'nun Patrikhane'ye sunduğu raporda yardıma muhtaç 89.825 dul ve yetim var deniliyordu (Ferriman, 1913: 91-92). Adana vilayeti, Patrikhane ve misyonerler tarafından açılan yetimhanelerde 3.500'e yakın çocuk vardı (Kévorkian, 1999: 103).

Adana yetimlerinin geleceği, kısa sürede Ermeni Patrikhanesi, Ermeni Meclisi ve entelektüeller için milli bir mesele haline gelmişti. Yetimlerin bakımı ve korunması diğer tüm ihtiyaçlardan daha önemli görülmüştü. Yetimler için yardım toplamak için düzenlenen bir toplantıda konuşan yazar ve sosyal aktivist Zabel Asadur (Sibil) sadece yardım ulaştırmanın yeterli olmadığını, esas meselenin yetimlerin eğitimine yoğunlaşmak olduğunun altını çizmişti (Rowe, 2003: 35).

Yetimlerin bakımı konusunda iki ideal dile getiriliyordu: yetimleri vatanlarından uzaklaştırmamak ve yabancı kurumlar tarafından himaye edilmelerine karşı koymak. Ermeni toplumu aynı anda iki nesli birden kaybetmekten korkuyordu. Binlerce yetişkin zaten öldürülmüştü ve şimdi de çocukları asimilasyon tehdidi altındaydı. Zabel Esayan Adana'da konuştuğu yaşlı bir Ermeni kadından şunları duymuştu: "Ben ve torunlarım arasında kimse kalmadı... İki nesil birden yok edildi, hepsi öldürüldü. Geriye yaşlı kadınlar ve çok küçük çocuklar dışında kimse kalmadı. Ve şimdi gözlerini onlara [çocuklara] diktiler."[20]

Bu süreçte Adana valisi Cemal Bey, Ermeni yetimlerin sorumluluğunu üstlenme niyetini açıkça beyan etmişti. Vali yetimlerin her şeyden önce *Osmanlı* olduğunu iddia ediyordu. Dolayısıyla Adana yetimleri için bir Osmanlı Yetimhanesi (Dârü'l-Eytâm-ı Osmânî) açmak en doğrusuydu. Kurumu nitelemek için kullanılan 'Osmanlı' sıfatı anayasal rejime ve Osmanlıcı ideolojiye kasıtlı bir referanstı. Cemal Bey'in yetimhane projesi, ilk bakışta Ermeni cemaatinin yetim bakımı konusundaki idealleriyle uyum içinde gibi gözüküyordu; çocuklar vatanlarından uzaklaşmamış olacak ve bakımlarını üstlenenler yabancılar olmayacaktı (Maksudyan, 2012).

Ancak Adana Yetimhane Komisyonu'nun birkaç toplantısının ardından, yetimhanede kullanılacak dil ve eğitimin ihtivası meseleleri, tartışmaların merkezine oturdu. Vali yetimhanede eğitim dilinin Türkçe olmasına dair niyetini çok kereler açıkça dile getirmişti. Bundan başka dinî farklılıklar kesinlikle dikkate alınmayacak, tüm yetimler "bilâ tefrik-i cins ve mezhep" kabul edilecek ancak kesinlikle dinî tedrisat yapılmayacaktı. Cemal yetimhanenin varlık sebebini açıklarken sık sık Osmanlıcılık ve ittihad-ı anasır ideallerine atıfta bulunuyordu.

Ermeni yetimlerin geleceği konusunda halihazırda endişeli olan Ermeni cemaatinin önde gelenleri açısından din ve dil konusundaki her iki tutum da kabul edilemezdi. Her ne kadar Cemal, projesini Osmanlıcılığın beşiği gibi olum-

20 Zabel Esayan, "Giligio Vorpanotsneri" [Kilikya Yetimhaneleri], *Arakadz*, sayı 13, 17 Ağustos 1911, s. 196-197.

lu bir kisve altında sunsa da daha kritik gözler hüsn-ü tabirle bezenmiş bir milliyetçilik ve Türkleştirme siyaseti görmekten kendilerini alamıyordu. Ermeniler için açılmış bir 'devlet yetimhanesi' fikri yeterince kötü değilmiş gibi bu çocukların cemaat kimliğinin temelinde yatan Ermeni dili ve dininden bihaber yetiştirilecekleri iddiası, ihtida ve asimilasyon korkularını körüklüyordu.[21] Böyle düşünen sadece Ermeniler de değildi. Fransız konsolos yardımcısına göre de yetimhane "esasen bir *Türk* kurumu" olacaktı.[22]

Meselenin kendine özgü yönleri vardı elbette ama özünde döneme hakim olan Osmanlıcılığın tanımı tartışmasının bir varyantıydı: İttihat fikri, farklılıkları barındırmalı mıydı (adem-i merkeziyet) yoksa çeşitli toplumsal farklılıklar bir potada eritilip türdeş bir toplum mu yaratılmalıydı (merkeziyet)?[23] Zabel Esayan 'resmî dil' fikrinden son derece rahatsızdı ve yetimhanenin tek dilli olmasına şiddetle karşı çıkıyordu. Ancak kısıtlı kaynaklar söz konusu olduğu için ya Türkçe eğitim kabul edilecek ya da yetimler bakımsız kalacaktı. Zabel, hayal kırıklığını ve üzüntüsünü, rejimi destekleyen eşi Dikran Esayan'a şu sözlerle aktarmıştı: "Resmî dil meselesinde valiyle kora kor savaşmam gerekti. İşte senin Jön Türklerin! Özellikle de senin İttihatçıların! Gözlerini aç da onlara iyi bak!"[24]

Ermeni toplumunun bütün hoşnutsuzluk ve kınamalarına rağmen, Dârü'l-Eytâm-ı Osmânî 1911 Ağustosu'nda açılmıştı. Vilayetin 1909'da Adana, Hacın ve Dörtyol'da açtığı üç küçük yetimhanede kalan 500 civarında çocuk buraya aktarıldı. Esayan'a göre bu kurum Ermeni toplumu için bir utanç abidesidir. Asimilasyon tehdidini vurgulamak için, yazılarında kuruma ısrarla "Türk yetimhanesi" demeyi sürdürdü:

> ...bu yetimler sağ kalmak ve eğitim görmek için bir *Türk yetimhanesine* teslim edildi. Ne aşağılık bir feragat ile, neredeyse bütün millet bu tarifsiz hakaret önünde başını eğdi ve biz Ermeniler düşmanlarımızın şerefimizi ayaklar altına almasına ve yetimlerimizi bizden koparmasına çok kolayca izin verdik! ... Orada anavatanın dumanı tüten yıkıntıları arasında, kurbanlarımızın kanıyla bu kutsal topraklarda ... Cemal Bey'in Dârü'l-Eytâm-ı Osmânî dört başı mamur bir anıt, ebedi bir utanç abidesi gibi dikiliyor, üstünde Ermeni milletinin şerefinin cansız bedeni çarmıha gerilmiş olarak.[25]

---

21 Cemal anılarında Türkçe eğitim yanlısı olduğunu kabul etmekle birlikte Ermenilerin korkularının yersiz olduğunu savunur: "Osmanlı İmparatorluğu'nun resmî dilinin Türkçe olmasını istemek, unsurları Türkleştirmek istemek midir? Osmanlı İmparatorluğu'nda mekteplerin hükumetin kontrolü altında bulunmasını ve yeknesak olmasını arzu etmek, sair unsurları Türk yapmak istemek midir?", s. 344.

22 "M. Ronflard, Gérant du Vice-Consulat, à Monsieur Pichon, Mersine, le 7 mai 1910", *MAE, Nouvelle Série*, sayı 84.

23 Meşrutiyet dönemi siyasi partileri arasında da bu temel bir tartışmaydı. İTC, 'ittihat' kelimesinden de anlaşılacağı gibi birleşik bir kimlik yaratılması taraftarıydı. Diğer yandan, Hürriyet ve İtilaf Fırkası daha adem-i merkeziyetçi bir siyaset izliyordu.

24 "Lettre de Zabel Essayan à Tigrane Essayan, Cilicie, [ca. September] 1909", *Musée des Lettres et des Arts d'Erévan* (MLA), Zabel Essayan Fonu, no. 252 (çeviri: L. Ketcheyan).

25 Zabel Esayan, *a.g.e.*.

Anadolu 1915

1915 yaz aylarında Osmanlı Ermenilerinin sistematik biçimde ve topyekun olarak yerinden edilmeleri ve öldürülmeleri hem siyasi arenada hem de tarih yazımında büyük bir tartışma konusu olmaya, olayların yüzüncü yılında, hâlâ devam etmektedir. İşin katiller ve maktuller boyutu enine boyuna tartışılırken, hayatta kalanlar, özellikle de kadınlar ve çocuklar, yeni yeni araştırmacıların ilgisini çekebilmiştir. Müslümanlaşmış Ermeni kadınlar ve çocuklar üzerine çok sayıda yeni yayın yapılmaktadır (Sarafian, 2001; Altınay, 2006; Shemmassian, 2006).[26] 1915 katliamlarını, olayların birincil tanığı ve öznesi çocukları (yetimleri) merkeze alarak anlama çabası, önceki örneklerle benzerlik gösteren bir sahiplenme ve mülkiyet mücadelesini ön plana çıkarır. Erkek olanları hariç tutarsak, ergenlik yaşlarında çocuklar, yetişkin erkekler gibi ilk anda öldürülmemiş ve sürgün kafilelerinde kadınlarla beraber yol almıştı. Henüz bebek yaşta olanları kısa zamanda açlık, susuzluktan hayatlarını yitirmişti. Hayatta kalabilen 'sahipsiz' çocuklar ise aynı emval-i metruke gibi taliplileri arasında mücadeleye yol açmış, paylaşılamamıştır.

Kimsesiz ve bakıma muhtaç çocukların, özellikle de tüm ailesini kaybetmiş yetimlerin ve terk edilmiş çocukların *mülkiyeti* 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasi bir rekabet alanıydı. 'Sahipsiz çocuklar' için verilen mücadele, çökmekte olan bir imparatorluğa mensup cemaatlerin artan demografik kaygılarına işaret ediyordu. Çocukların *hakiki* kimlikleri ve aidiyetleri üzerinden bitmek bilmeyen bir kavga sürüp gitmekteydi (Maksudyan, 2009). 1915 Ermeni yetimlerinin nicelik bakımdan fazlalığı ve ihtiyaçlarının büyüklüğü krizi derinleştirmişti. Denilebilir ki yetimlere sahip olmak için verilen aralıksız mücadele, adeta Birinci Dünya Savaşı'nın Osmanlı cephelerinden biri haline gelmişti. Çatışmanın farklı taraflarına göre yetimler ya kaçırılıyor ya kurtarılıyordu. Binlerce Ermeni yetimi Müslüman haneler tarafından sahiplenilir ve Müslümanlaştırılırken, Ermeni yetkililer ve hayatta kalan aile üyeleri en genç kuşağın dinî ve dilsel kimliklerini kaybetmelerine engel olmak için çocukları geri almak için savaşıyordu.

Osmanlı Ermenilerinin İttihatçı iktidar tarafından maruz kaldığı soykırım, sadece tehcir ve katliam anlamına gelmiyordu. Devlet aynı zamanda Ermeni olmayan nüfusun genelini de soykırım sürecinde yer alması için teşvik ediyordu. Bir yandan Ermeni mülkleri yağmalanıyor, bunun yanı sıra kadın ve çocuklar sahipleniliyordu. Müslüman haneler gözlerine kestirdikleri Ermeni kadın ve çocukları evlerinde alıkoymakta beis görmüyordu. Lerna Ekmekçioğlu'nun ifade-

---

26 Çok sayıda araştırmacının bu konuyla ilgilenmesinin bir neticesi olarak Kasım 2013'te Hrant Dink Vakfı, Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü ve MalatyaHAYDer işbirliğiyle ve Friedrich Ebert Vakfı, Chrest Vakfı ve Olof Palme International Center'ın desteğiyle "Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler Konferansı" düzenlemiştir.

siyle, Jön Türkler Ermenilerin legal olarak kaçırılması, evlerde, fabrikalarda, tarım arazilerinde çalıştırılması ve sömürülmesi için uygun iklimi sağlamıştı (Ekmekçioğlu, 2013; Ekmekçioğlu, 2014).

1915 tanıklıkları, çocukların genellikle kervanlar yola çıkmadan önce kadınlardan ayrıldığını belirtir. Annelerinin yanından kalan çocukların bazıları da tehcir yolunda ellerinden alınmıştır (Miller ve Touryan, 1993: 132). Müslüman Türkler ve Kürtler sürgün kafilelerinden istedikleri kişiyi alıkoymakta serbestti. Özellikle devlet memurları ve askerler tarafından kafileden zorla ayrılıp sahiplenilen çocuk sayısı çok fazladır.[27] Sayısız sözlü tarih görüşmesi, güzel kızların kaçırıldığının ve kadın ve çocukların açık arttırmayla satılan hayvan muamelesi gördüğünün altını çiziyor. Bazı anneler çocuklarını onlar dönene kadar bakılmaları için güvenilir Müslüman komşularına emanet ediyordu; çoğu geri dönemeyeceğini hesaba katmamıştı ya da en azından çocuklarını kurtarmak istiyordu. Bazen de Ermeniler çocuklarını para, yiyecek ya da diğer aile üyelerinin korunması için rehin vermeye razı gelmişti.

Müslüman hanelerde zorla alıkoyulan çocuklar genellikle tarım işçisi olmaya zorlanıyordu. Ermeni kızları 'evlat' edinmek ve besleme, hizmetçi, kapatma, cariye gibi kullanmak daha yaygındı. Müslümanların yanında yaşayan Ermeni yetimlerin, üvey aile sayesinde sahip oldukları güvenli ortamı çok önemsememeleri ve fırsatını buldukları an evden kaçmaları ilginçtir. Kaçan çocuklar bir şekilde köylerine geri dönmeye, daha da önemlisi ailelerini bulmaya çalışmıştır. Ermeni yetimlerinin yüzlercesi de Dahiliye Nezareti tarafından Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyesi aracılığıyla istihdam edilmek üzere Anadolu'dan İstanbul'a getirilmişti. Kızlar nezaret tarafından uygun bulunan Müslüman hanelere dağıtılır; erkek çocuklar İstanbul'da ve şehir dışındaki fabrika, atölye, çiftlik ve küçük işletmelerde çalıştırılır (Karakışla, 1999).

Birinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında ise durum tamamen farklı bir hal alır. İttihatçı liderler yurtdışına kaçmış ve yeni hükumet, Müslüman hanelerde cebren alıkoyulan Hristiyan kız ve erkek çocukların serbest bırakılmasını ve yakınlarına geri verilmesini emreder.[28] Ermeni cemaat yetkilileri, Mondros Ateşkes Anlaşması'nın Osmanlı savaş esirlerinin serbest bırakılmasını öngören maddesinin Müslümanlaştırılmış kadın ve çocukları da kapsadığını ileri sürüyordu. Buna uygun olarak, hükumet, yerel valilere Ermeni kölelerin, siyasi tutukluların, yetim kızların ve kadınların serbest bırakılmasını emretti.[29] 1919'un başlarından itibaren Ermeni Patrikhane yetkilileri son birkaç yılı Müslümanların yanında ve devlet yetimhanelerinde geçiren çocukları bulmak, kur-

27 Başbakanlık arşivinde mülki ve askerî yetkililer tarafından 'evlat edinilen' Ermeni kızlara dair çok sayıda belge bulunmaktadır. Dahiliye Nezareti, Ermeni kızlarını terbiye maksadıyla evlat edinen devlet görevlilerine karşı hiçbir itirazı olmadığını açıklamıştır. BOA, DH.ŞFR., 61/23, 11/R/1334 (17.01.1916).

28 BOA, DH.ŞFR., 92/196, 15/M/1337 (21.10.1918).

29 BOA, DH.ŞFR., 95/212, 19/R/1337 (23.12.1918).

tarmak ve topluma yeniden kazandırmak için geniş kapsamlı bir kampanya başlattı. *Vorpahavak* (yetimlerin toplanması) adı verilen çaba, İngilizlerin hakimiyetine giren Sina, Filistin, Suriye ve Irak'ta 1917'nin sonlarından itibaren başlamıştı.

Osmanlı yetkilileri başlangıçta yetim toplama faaliyetlerini destekliyordu. Tüm vilayetlere, Ermenileri evlerinde alıkoymakta ısrar edenlerin, kadın ve çocukları derhal, en geç bir hafta içinde yetkili makamlara teslim etmeleri, aksi halde ağır şekilde cezalandırılacağına dair emirler gönderildi.[30] Birçok Ermeni çocuk bu süre zarfında ailelerinin yanına dönebildi. Ancak 1919 Mayısı'nda Batı Anadolu'nun Yunanlılar tarafından işgalinin ardından durum değişti. Türk milliyetçi hareketi güçlenirken, siyasi tercihler giderek Ermeni ve Rum karşıtı olmaya başladı. Bu sefer Müslüman halk ve İstanbul hükumeti, 'Ermeniler Müslüman yetimleri kaçırıp Ermenileştiriyor' diye veryansın etmeye başladı. Hükumet yanlısı gazeteler Ermenilerin, Müslüman çocukları, Ermeni kökenli olduklarını itiraf etmeye zorladığını iddia etti (Kévorkian, 2011: 760-762). Söz konusu dönemde çocukların 'meşru mülkiyeti' üzerine *rakip* taraflar arasında bitmeyen bir kavga vardı. Kadınlar ve çocuklar bir oraya bir buraya sürüklenirken, *kim kimi kaçırıyor* tartışması kolay kolay kapanacak gibi değildi. 1921 yılına geldiğinde bu konu hâlâ gündemdeydi. 25 Kasım 1921 tarihli *New York Times*'ta çıkan bir habere göre, bu tarihe kadar 100 bin civarında Ermeni yetim çocuk iade ve himaye altına alınmıştı; henüz iade edilmemiş çocuk miktarı ise 75 bin civarında tahmin edilmekteydi (Yarman, 2014: 83-85).

Sonuç yerine

Bu çalışmanın esas hedefi tarihsel anlatıda büyük ölçüde dilsiz ve görünmez olan çocukları duyabilmek ve görebilmek. Öte yandan, genellikle geride kendilerine dair birincil kaynak bırakmayan ya da çok az bırakanların tarihini yazmanın zorlukları yadsınamaz. 'Aşağıdan tarih' yapmaya çalışan, farklı madun gruplara ve kimliklere odaklanan tüm araştırmacılar benzer sıkıntılarla karşı karşıyadır. Çocuklar söz konusu olduğunda sınıf, toplumsal cinsiyet, statü, etnisite gibi etkenlerin tarattığı ast olma durumuna bir de yaştan (rüştten) kaynaklanan bir bağımlılık durumu eklenir. Dolayısıyla bu yazıda aktör konumuna oturttuğum çocuklar, Osmanlı toplumunda Ermeni olarak, aile ve soyun toplumsal statüyü belirlediği bir dünyada yetimler olarak, üstelik de rüştünü ispatlamamış çocuklar olarak sayısız açıdan ast konumdadır ve kendilerini ifade etme, seslerini kayıtlara geçirme olanakları son derece sınırlıdır. Bu yazıda konu edinilen yetimlere dair birincil ifadeler bulmak neredeyse imkansızdır. Öte yandan çocukların, anlatının merkezinde kalmalarına, görünür olmalarına imkan vermek ha-

30 BOA, DH.ŞFR., 93/300, 23/S/1337 (28.11.1918); BOA, DH.ŞFR., 94/56, 1/Ra/1337 (4.1.1919).

yatlarını gün yüzüne çıkarmak, 'görünmezi görmek' anlamında çocukluk tarihçiliği açısından değerlidir. Ermeni yetimlerin farklı durumlardaki yaşam koşullarına, yoksunluklarına yoğunlaşmak, bu muhtaç durumdaki çocuklara ne gibi imkanlar sunulduğunu gözler önüne sermek de bir ölçüde tarihsel özne olmalarına olanak sağlamaktadır.

Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı insanlık dramlarının en büyüklerinden biri Osmanlı Ermenilerinin maruz kaldığı katliam ve zorunlu yerinden etmeydi. 1915'in yaz aylarından itibaren yaşananlar hem yüz binlerin ölümüne yol açmış hem de bir o kadar kadın ve çocuğu bakıma muhtaç durumda bırakmıştır. 1915'in çıkardığı bilanço korkunç olsa da yetim kalan Ermeni çocuklar ve dul kalan anneler sorunu, Ermeni toplumu söz konusu olduğunda neredeyse on yılda bir tekrarlanan adeta bir rutine dönüşmüştür: önce 1894-1896 Hamidiye Katliamları, ardından 1909 Adana Katliamı, son olarak 1915'te Ermenilerin yaşadığı coğrafyaya istisnasız yayılan sistematik ve organize bir katliam.

Şu makro soru elbette önemli: 1894-96 ve 1909 ile 1915 arasındaki ilişki nedir? İlgili literatürde aralarındaki sürekliliğe işaret edenler olduğu gibi ilişkinin determinist olmadığını vurgulayanlar da var. Yetimleri odağa alan bir sosyal tarih bize katliamların sebeplerine ve/veya ilişkililiğine dair fazla bir ipucu vermese de sonuçlarını değerlendirmek açısından zengin bir veri sunuyor. Bu üç epizodun önce benzerlikleri üzerinde durulabilir. Farklı aktörler arasında paylaşılamamak bu üç yetim kuşağın da ortak kaderi: 1894-96'da Abdülhamid rejimi bir yerden çekiyor, misyonerler başka bir yerden çekiyor yetimleri. 1909'da bu sefer Jön Türk rejimi sahiplenmeye çalışıyor çocukları. Dönemin Adana valisi Cemal Paşa, çocukların bakımını üstlenmeye soyunmuşken Patrikhane adına Zabel Yesayan yetimlerin kimliklerini korumak için savaşmak zorunda kalıyor. 1915'te sayısız Müslüman devlet yetkilisi, asker ve seçkin birer evlatlık alıyor ve 1919'da Patrikhane bu çocukları toplamaya çalışıyor.

Üç dönem arasındaki diğer bir benzerlik de katliamlarda çocukların, büyük ölçüde tehdit olarak algılanmamış olması. Eli silah tutabilir diye düşünülen biraz daha büyük erkek çocuklar hariç, çocuklar her üç dönemde de öldürülmemiştir. Öte yandan çocukları öldürmemek, bazı Ermenileri hayatta bırakmak anlamına gelmiyordu. Bilakis, Ermeniler nüfus olarak azalırken, ihtidalar neticesinde Müslümanlar ya da Protestanlar çoğalıyordu. Dolayısıyla üç dönemi tanımlayan diğer bir benzerlik Ermeni yetimlerinin köksüzleştirilmesidir. Kimliğin dil ve din üzerinden belirlendiği bir dünyada, kimliklerini kaybetme tehlikesi yaşamışlar, çoğunlukla da kaybetmişlerdir. 1894-96 yetimlerinin neredeyse %85'ine Amerikan misyonerlerinin yetimhanelerinde bakılmış ve neredeyse tamamı Protestan olmuştur. Adana Katliamı sonrasında vilayet yetimhanelerinde kalan çocuklar Ermenice öğrenememiş ve dinî eğitim almalarına da izin verilmemiştir. 1915'te sayıları yüz binlere ulaşan yetimler, çoğunlukla evlatlık (ya da eş olarak) hanelere alınmış ve Müslümanlaştırılmıştır.

Üçüncü olarak, katliam yetimlerinin şimdiki çocuk algımızla çelişen birer irade ve cesaret timsali oldukları söylenebilir. Kriz koşulları çocukların aktör olarak oynadıkları rolü net biçimde dönüştürmüştür. Ermenice zeki, becerikli ve koşulları kendi yararına manipüle edebilen birini tanımlamak için kullanılan *carbig* (Ճարպիկ) kelimesinin katliam yetimlerine dair anılarda ve anlatılarda sıkça karşımıza çıkması bu yüzdendir (Miller ve Touryan, 1993: 113). Görünüşe göre, pasif, koşulların kadere yön vermesine izin veren çocukların hayatı tehlike altındaydı. Hayatta kalabilen çocuklar sadece agresif değildi, aynı zamanda akıllı ve atak da olmak zorundaydılar. Çocuklar açıkça risk alıyor ve koşulları kontrol etmelerine yarayacak seçimler yapıyordu. Örneğin, hayatta kalmayı başaran çocuklar, potansiyel 'koruyucu'larını zekaları ya da güzellikleriyle etkileyenler ve imkanları kendi yararına döndürebilenlerdi. Kimi zaman yetimhanelere ya da evlere kabul edilme yollarının peşinde koşuyor, kimi zaman da kendilerine sağlanan görece korunaklı ortamda duramayıp fırsat bulunca kaçıyorlardı. Bugün vapura tek başına binmelerini tehlikeli bulduğumuz çocuklar, o günlerde Adana'dan Sivas'a ailesini bulmaya gidebiliyordu.

Son olarak farklılıklara değinmekte fayda var. Katliamlar neticesinde yaşanan yetim krizleri çok sayıda benzerlik gösterse de öncelikle niceliksel olarak ayrışırlar. 1894-96, 1909 ve 1915 sırasıyla on binlerce, binlerce ve yüz binlerce çocuğu yetim bırakmıştır. Sayılar arasındaki ciddi fark, kurumlar arasındaki rekabeti büyük ölçüde etkilemiştir. 1890'larda kanlı bıçaklı olan misyonerler ve merkezî devlet otoritesi, 1909'da ateşkes imzalamış görünmektedir. Yerel düzeyde Osmanlı devlet otoritesini temsil eden vali Cemal Bey, misyonerlerle çok iyi ilişkiler kurmuştu ve bunun karşılığında misyonerler de valiye sadakat ve itimat göstermişti. Rekabetin yerini, işbirliği ve dostluk almıştı. Uluslararası İane Komisyonu'nun kuruluşundan itibaren misyonerler herhangi bir gerginlik olmadan valiyle birlikte çalışmıştı. Amerikalı misyonerler, çok kısa süre sonra kapatmak üzere sadece birkaç tane yetimhane açmıştı. Katliamdan bir yıl sonra, Nisan 1910'da Amerikalılar idare ettikleri yetimhaneler üzerindeki kontrolü vilayete devretmeye razı olmuştu. Misyonerlerin ifadesine göre yetimlerin velayetini, "Osmanlı milletine, gerçek velilerine" bırakmak en doğrusu olacaktı zira 'aydınlanmış' vali bu 'Osmanlı sorumluluğu'nu üstlenecek yetkinlikteydi.[31] Amerikalıların pozisyon değiştirmesinin ardında, Adana'da merkezî devletin varlığının güçlü olması, anayasal rejime destek verme kaygısı ama en çok da açmak istedikleri hastane için gerekli izin ve desteğin sağlanması yatıyordu. Protestan misyonerleri ilk defa Ermenilerin 'İslamlaştırma', 'ihtida' suçlamalarına sırt çeviriyordu.

* * *

31 "The International Hospital", *Missionary Herald*, sayı 106, Nisan 1910, s. 154-6.

Bu yazıda çocuk aktörleri merkeze alan, çocukların deneyimlerini tarihsel kaynaklar olarak değerlendiren bir tarih yazımı anlayışıyla geç Osmanlı toplum ve siyasetine dair çıkarımlar yapmaya çalıştım. Çocukların araştırmacılarca ihmal edilen rolüne, dolayısıyla aynı zamanda da gözden kaçan siyasi önemine işaret ettim. Ermeni katliamlarının çocuk mağdurlarının yaşadıklarına ve sebep oldukları çatışmalara yoğunlaşmak; milliyetçilik, kimlik, aidiyet, din değiştirme, nüfus siyaseti gibi konuları çocukların tanıklığı ışığında yeniden incelemek, tarih yazımına yeni bir boyut ve bakış açısı katabilmektedir.

KAYNAKÇA

Altınay, A. G. (2006) "In Search of Silenced Grandparents: Ottoman Armenian Survivors and Their (Muslim) Grandchildren", Kieser, H. L. ve Plozza, E. (der.), *Der Völkermord an den Armeniern, die Türkei und Europa = The Armenian genocide, Turkey and Europe* içinde, Chronos, Zürih, 117-132.

Deringil, S. (2012) *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ekmekçioğlu, L. (2013) "A Climate for Abduction, a Climate for Redemption: The Politics of Inclusion during and after the Armenian Genocide", *Comparative Studies in Society and History*, 55(3): 522-553.

Ekmekçioğlu, L. (2014) "Kız kaçırma, kız kurtarma: Birinci Dünya Savaşı sırasında ve Mütareke yıllarında İstanbul'da Ermenilik ve Müslümanlık", *Toplum ve Bilim*, 129: 223-256.

Esayan, Z. (2014) *Yıkıntılar Arasında*, Aras Yayıncılık, İstanbul.

Ferriman, D. Z. (1913) *Turkish Atrocities: The Young Turks and the Truth About the Holocaust at Adana in Asia Minor, During April, 1909*, Londra.

Hendrick, H. (2008) "The Child as a Social Actor in Historical Sources: Problems of Identification and Interpretation", Christensen, P. ve James, A. (der.) *Research With Children: Perspectives and Practices* içinde, Routledge, New York, 40-63.

Jernazian, E. K. (1990) *Judgment Unto Truth: Witnessing the Armenian Genocide*, Transaction Publishers, New Jersey.

Karakışla, Y. S. (1999) "Kadınları Çalıştırma Cemiyeti Himayesi'nde Savaş Yetimleri ve Kimsesiz Çocuklar: 'Ermeni' mi, 'Türk' mü?", *Toplumsal Tarih*, 6: 46-55.

Kévorkian, R. H. (1999) "La Cilicie (1909-1921). Des massacres d'Adana au mandat Français", *Revue d'Histoire Arménienne Contemporaine*, 3.

Kévorkian, R. H. (2011) *The Armenian Genocide: A Complete History*, I. B. Tauris, New York.

Kieser, H. L. (2005) *Iskalanmış Barış: Doğu Vilayetlerinde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet (1839-1938)*, İletişim, İstanbul.

Maksudyan, N. (2009) "Fight over 'Nobody's Children': Religion, Nationality, and Citizenship of Foundlings in Nineteenth-Century Ottoman Empire", *New Perspectives on Turkey*, 41: 151-180.

Maksudyan, N. (2010). "'Being Saved to Serve': Armenian Orphans of 1894-96 and Interested Relief in Missionary Orphanages", *Turcica*, 42: 47-88.

Maksudyan, N. (2012) "New 'Rules of Conduct' for State, American Missionaries, and Armenians: 1909 Adana Massacres and the Ottoman Orphanage (*Dârü'l-Eytâm-ı Osmânî*)", Georgeon, F. (der.), *L'ivresse de la Liberté: La Révolution de 1908 dans l'Empire Ottoman* içinde, CNRS, Paris, 137-171.

Miller, D. E. ve Miller Touryan, L. (1993) *Survivors: An Oral History of the Armenian Genocide*, University of California Press, Berkeley.

Rowe, V. (2003) *A History of Armenian Women's Writing, 1880-1922*, Cambridge Scholars Press, Amersham.

Sahara, T. (2014) *What Happened in Adana in 1909? Conflicting Armenian and Turkish Views*, ISIS Press, İstanbul.

Sanchez-Eppler, K. (2005) *Dependent States: The Child's Part in Nineteenth-Century American Culture*, University of Chicago Press, Chicago.

Sarafian, A. (2001) "The Absorption of Armenian Women and Children into Muslim Households as a Structural Component of the Armenian Genocide", Bartov, O. ve Mack, P. (der.), *In God's Name: Genocide and Religion in the 20th Century* içinde, Berghahn Books, New York, 209-221.

Scott, J. W. (1988) *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York.

Shemmassian, V. (2006) "The Reclamation of Captive Armenian Genocide Survivors in Syria and Lebanon at the End of World War I," *Journal of the Society for Armenian Studies (JSAS)*, 15: 113-140.

Tengirşek, Y. K. (1967) *Vatan Hizmetinde*, Bahar Matbaası, İstanbul.

Yarman, A. (2014) *Ermeni Etıbba Camiyeti*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Zahra, T. (2011) *Lost Children, Reconstructing Europe's Families after World War II*, Harvard University Press, Cambridge.

Paradoks cumhuriyeti: Milletler Cemiyeti'nin azınlıkları koruma rejimi ve yeni Türkiye'nin üvey vatandaşları*

*Lerna Ekmekçioğlu***

Özet: Bu makale Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki ilk on beş yıllık dönemde ülkenin yeni siyasal elitinin zihin dünyasında inşa edilmekte olan 'biz'in içinde azınlıkların konumunu analiz etmektedir. Konu, Milletler Cemiyeti'nin mağlup bazı ülkelere dayattığı azınlıkları koruma rejimi bağlamında incelenmekte ve 1923 Lozan Anlaşması'nın, o günden bu yana Türkiye'nin azınlıklara yönelik temel tutumunun paradoksal olmasının altında yatan ana nedenlerden biri olduğu iddia edilmektedir. Antlaşma'nın azınlıkların korunmasına ilişkin maddeleri, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir önceki on yıl süresince zaten oluşmuş olan ve genelde kanla çizilmiş bölünmeleri daha da pekiştirdi. Dahası, bu maddeler Türk politik eliti için birer tehlike işaretiydi çünkü onlara, 19. yüzyıl Avrupalı emperyal güçlerinin, Osmanlı Hıristiyanlarının uğradığı zulmü nasıl da Osmanlı'nın işine karışmak için 'bahane olarak' kullandığını hatırlatıyordu. Yeni Türkiye'nin liderlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nu yıkıma götüren bu eşitsiz uluslararası güç dinamiğinin tekrarlanmasını önlemek gibi bir hedefleri vardı. Dolayısıyla Lozan Anlaşması'nın azınlık maddeleri, gayrimüslim Türkiye vatandaşlarına yönelik çelişik tutumlara yol açtı. Azınlıklar, büyük ölçüde dışlandıkları Türklüğe zaman zaman zorla dahil edildiler.

Anahtar sözcükler: Cemiyeti, Lozan Antlaşması, Türklük, azınlık rejimi, vatandaşlık, gayrimüslim azınlıklar.

Müttefiklerle yeni barış antlaşmasının koşullarının görüşüleceği Lozan Konferansı'na katılmak üzere Ankara'dan ayrılmadan birkaç gün önce, 3 Kasım 1922'de milletvekili Mehmet Şükrü (Koçoğlu) Türkiye'deki azınlıkların geleceğinin tartışıldığı bir meclis oturumunda şöyle konuşacaktı:

(*) Bu yazı daha önce İngilizcesi yayınlanmış bir eserin Ayşe Günaysu tarafından yapılan çevirisidir. Orjinal yayın referansı için bkz. Ekmekçioğlu, 2014. Makalemle ilgili görüşlerini benimle paylaştıkları için Betty Anderson, Mardiros Merdinoğlu, Abigail Jacobson, Nora Lessersohn, Hourig Attarian, Melissa Bilal, Gerard Libaridian, Christine Philliou, Ronald Suny, Fatma Müge Göçek, Molly Nolan, Elizabeth Wood, Beril Tezeller Arık, Christopher Capozzola, Howard Eissenstat, Elizabeth Frierson, Zeynep Kezer ve Mustafa Aksakal'a teşekkür ederim.

(**) Massachusetts Institute of Technology, Tarih Bölümü.

> Dini ekalliyetlerin meselesine gelince efendiler bizim dinimizin icabatı olarak ve dünyada hiçbir milletin temin etmeyeceği bir rahat ve istirahatla yaşayan bu muzır insanlar bu devleti, bu milleti mahvetmek için yapmadık şenaat, yapmadık cinayet bırakmamışlardır. Ben öyle zannediyorum ki, kendilerine müracaat edilse diyeceklerdir ki; bizim artık bu memlekette yerimiz yoktur. Ve hakıkaten bunların yeri yoktur. O insanlar, o hainler ki, bu memlekette müreffeh yaşıyorlardı. Sanat ellerinde, ticaret ellerinde, servet ellerinde askere gitmezler. Bu hudutlarda kanını döken Mehmed'in sayesinde sahibi servet ve saman olmuşlarken bunlar hayaller arkasından koşarak yeni bir devlet kurmak istediler ve fakat kendileri de mahvoldular ve bu memlekette artık kendilerine yer kalmamıştır. Bunlar için yapılacak bir şey vardır: mübadele. (Çoker, 1995: 348)

Mehmet Şükrü'nün sözleri meclisin çoğunluğunun zihniyetini yansıtıyordu. Birkaç gün sonra bakanlar kurulu, yola çıkacak heyete, Lozan'da bütün azınlıkların mübadelesi üzerine anlaşmaya varma talimatını verdi – 'azınlıklar'dan kasıt gayrimüslimlerdi. Lozan Konferansı'nda (Kasım 1922-Temmuz 1923) Türk heyetinin genel anlamdaki başarısına rağmen yeni kurulan ülkeden bütün azınlıkların temizlenmesinin imkânsız olduğu görülecekti. Gerçekten de Konferans'ın sonucunda imzalanan ve Osmanlı sonrası Türkiye'nin doğum sertifikası niteliğindeki Lozan Antlaşması (Temmuz 1923) ile Yunanistan ve Türkiye arasında geniş ölçekli bir zorunlu nüfus mübadelesi onaylandı. Bu, Ege denizinin iki yakasındaki yaklaşık 1,5 milyon insanın yerinden edilmesi anlamına gelecekti. Ancak Antlaşma, İstanbul'da yerleşik Rumlar dahil olmak üzere bir kısım azınlığa dokunmadı. Mehmet Şükrü'nün azınlıklardan arınmış bir Türkiye hayali gerçekleşememişti. Daha da kötüsü Konferans sırasında Müttefik devletler, tüm gönülsüzlüğüne rağmen Türkiye'ye bütün yurttaşlarının yasa önünde eşit muamele görmesini ancak bazılarına, diğerlerinden farklı olan kültürlerini koruyabilmeleri için ek haklar tanınmasını kabul ettirdiler. 'Geri kalanlar', 'çoğunluk' oldular. Mehmet Şükrü'nün, "dinimizin" müsamahasına karşılık azınlıkların nankörlüğünün altını çizen konuşmasında belirttiği gibi Türkiye azınlık statüsünün tanınmasında yalnızca 'din' kriterini benimsedi.

Lozan Antlaşması'yla Türkiye, 'gayrimüslim yurttaşları'na kendi aile hukuklarını, okullarını ve hayır kurumlarını devam ettirme ve yönetme hakkı verdi.[1] Belgeye göre hiçbir ayrımcılığa uğramadan kendi dinlerine göre ibadetlerini özgürce yapabilecekler, dillerini özgürce konuşabileceklerdi. Fakat bu "Azınlıkların Korunması" maddeleri Türk siyasi ve askerî eliti için can sıkıcı olmanın da ötesinde yeni ülkenin güvenliği için bir tehdit oluşturuyordu. Türkiye'nin lider kadrosu sonradan 'Kurtuluş Savaşı' (1919-22) olarak adlandırılacak badireyi yeni atlatmıştı. Bu savaşta Osmanlı Müslümanlarının çoğunluğu, Müttefik devletlerin işgal güçlerine ve onların içerdeki gerek hayalî gerek gerçek iş-

1 Antlaşma 'Türkiye' (Osmanlı İmparatorluğu) ile 'Müttefik devletler' (Fransa, İngiltere Japonya, Romanya, Sırp-Hırvat-Sloven Cumhuriyeti ve Yunanistan) arasında imzalanmıştı. Antlaşmanın tam metni için bkz. Carnegie Endowment for International Peace, 1924.

birlikçilerine, yani Osmanlı Hıristiyanlarına karşı güçlerini birleştirmişler, Mustafa Kemal'in liderliği altında zafere ulaşmışlardı. 1922 yılının sonunda Büyük Güçler ile Ankara hükümetinin temsilcilerinin yeni bir barış antlaşmasının imzalanması için Lozan'da toplanmalarının nedeni de buydu. Lozan'ın belki de en rahatsız edici yanı, Antlaşma'nın 44. maddesinde gizliydi. Bu madde Türkiye'nin, azınlıkların korunması konusunun "uluslararası ilgiye mahzar mecburiyetler oluşturduğunu" ve bu nedenle "Milletler Cemiyetinin teminatı altında olduğunu" kabul etmesini öngörüyordu (Carnegie Endowment for International Peace, 1924: 973). Azınlıkların korunmasına ilişkin maddelerin içerdiği bu hüküm, geçmişi yüzyıllarca geriye uzanan bir mücadele geleneğinin, yani Osmanlı sınırları içindeki dindaşlarının hamiliğini üstlenen Avrupa ile, egemenliğini korumak ve Avrupa'ya karşı koyabilmek için bin bir strateji geliştiren Osmanlı arasındaki mücadelenin devam edeceği anlamına geliyordu. Tam da uluslararası kamuoyunun bağımsız bir devlete sahip olma hakkını elde etmiş bir halk olarak Osmanlı sonrası Türklerin meşruiyetini kabul etme noktasına geldiği bir anda azınlıkların korunmasına ilişkin bu Lozan maddeleri 'Türkiye', 'Batı' ve 'azınlıklar'ın taraf olduğu üçlü ilişkinin üzerindeki güvensizlik gölgesini sürekli kılmaktaydı.[2] Ankara'ya dönüşte Sağlık Bakanı ve Türk delegasyonu başkan yardımcısı Dr. Rıza Nur, endişe içindeki çalışma arkadaşlarının içini rahatlatmak için, antlaşmanın, gayrimüslimlerin yeni bir sürgününe kapıyı açık bıraktığını belirtme ihtiyacını hissetti ve şöyle konuştu: "Biz muhaceret için daha ziyade razıyız. Gitsinler ve gitmeleri bizim istediğimiz şeydir."[3]

Lozan Konferansı öncesi ve sonrasında binlercesi Türkiye'yi terk etmiş olsa da gayrimüslim Türk vatandaşları, 1920'ler ve 1930'larda Türkiye'nin nüfusunun %3'üne tekabül eden 300 binlik bir nüfusa sahipti.[4] Türk devletinin bu azınlıklara bakışı nasıldı ve onlara nasıl muamele ediyordu? Muzaffer Müttefiklerin dağılan çok-etnili Avusturya-Macaristan, Alman, Rus ve Osmanlı imparatorluklarından doğan yeni ulus devletlerden talep ettiği liberal azınlık koruyucu rejimlerin varsayımları ve sonuçları açısından baktığımızda Türkiye örneği bize ne anlatıyor?

Bu sorulara cevap verebilmek için makalemde, savaşın hemen ertesinden başlayarak 1923'te Cumhuriyet'in kuruluşunu izleyen ilk on yıl içinde Türkiye yasalarını ve Osmanlı/Türk siyasi elitinin söylemini analiz edeceğim. Konuyu, büyük ölçüde ABD Başkanı Woodrow Wilson'ın belirlediği ilkelerin etkisi altında-

---

2 Yakın zamanda Lozan Konferansı'nda görüşülen azınlık sorunlarıyla ilgili çalışmalar için bkz. Bayar, 2013 ve Al-Rustom, 2012.

3 2 Mart 1923, *T.B.M.M. Gizli Celse Zabıtları*, devre 1, cilt 4, 8.

4 1927 yılında yapılan Türkiye'nin ilk nüfus sayımına göre ülkenin toplam nüfusu 13,5 milyon civarındaydı. Bunun 110 bini Rum, 777 bini Ermeni ve 82 bini Yahudi'ydi (İçduygu vd., 2008: 368-69). Nüfus sayım rakamlarının tam anlamıyla güvenilir olmadığını, soruların nasıl formüle edildiğinin, hangi kategorilerin sunulduğunun ve benzeri faktörlerin sonuçları belirleyebileceğini akılda tutmak gerek. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Dündar, 1999.

ki savaş-sonrası Milletler Cemiyeti'nin 'azınlık rejimi' bağlamında ele alacağım.[5] Çalışmamda yönetici elitin öncelikle, –Türk devlet söyleminde en sorunlu gözüken gruplar olan– Ermeni ve Rumlara bakışı üzerinde yoğunlaşacağım. Toprak talebi, bölücü politikalar ve Batı işbirlikçiliği ile yakından bağlantılandırılmamış olan Yahudiler ve Süryaniler gibi diğer Hıristiyanlardan farklı olarak Ermeniler ve Rumlar, en azından Birinci Dünya Savaşı'nın başından itibaren, düşmanın içerdeki kolu olarak görülmüşlerdir.

Gayrimüslimler yeni inşa edilen 'Türk' ve 'Türk vatandaşı' kategorilerinden genellikle dışlanmış ancak zaman zaman da bu kategorilere dahil edilmişlerdir. Bir yandan yasalar azınlıkların askerî ve sivil bürokraside görev almalarını, ülke içinde özgürce seyahat etmelerini ve örgütlenmelerini yasaklamış ama öte yandan; 1926 tarihli yeni Medeni Kanun azınlıklara da uygulanmış (böylece azınlıkların kendi aile hukuklarının yerine geçirilmiş) ve 1934 tarihli yeni Soyadı Kanunu gayrimüslimler dahil herkesin Türkçe soyadı almasına izin vermiş, kimi zaman da bunu şart koşmuştur. 1933'te Eğitim Bakanlığı ilkokul öğrencilerinin her sabah "Andımız"ı hep bir ağızdan okumasını zorunlu kılan yönetmeliği uygulamaya koymuş, azınlık okulları bu zorunluluktan muaf tutulmamıştır. Andımızın tam metni şöyledir:

> Türküm, doğruyum, çalışkanım. Yasam küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, milletimi özümden çok sevmektir. Ülküm yükselmek, ileri gitmektir. Varlığım Türk varlığına armağan olsun. (Afetinan, 1959: 204)

Böylece Türkiye fiilen o günden itibaren, bütün Türkiye vatandaşı çocukların –bazılarını Türk olmamaları nedeniyle temel yurttaşlık haklarından yoksun bıraktığı halde– Türklüklerini zorla her gün yeniden doğrulatmıştır. Bu şekilde hem dışarı itmek hem de aidiyete davet etmek bir çelişkiyi açığa çıkarmıştır: Siyasi elit bazı grupları, önsel olarak Türk olmayan şeklinde kategorize ettiği –ve hukukunu da buna uydurduğu– farklı türden bir Türklüğe asimile etmeye çalışıyordu.

Ben bu karmaşık durumu, "*azınlıkların asimile edilebilirlilik paradoksu*" olarak tanımlıyor ve Osmanlı sonrası Türkiye'de yaratılmakta olan 'biz'in içerme ve dışlama eksenlerinin analizinde referans noktası olarak kullanıyorum. Bu paradoksun analizi, Türkiye'nin yöneticilerinin bu kuruluş yıllarında kendilerini ve yeni devletlerini nasıl gördüklerini de açıklıyor.

'Türkiye'nin yöneticileri' derken, siyasileri ve bürokratları kastediyorum. Bunlar her ne kadar yekpare bir yapı oluşturmasalar da bu grubun üyeleri 'Türk'

---

5 'Azınlık rejimi' ile iki dünya savaşı arasında Milletler Cemiyeti'nin yeni kurulan, toprakları genişleyen ya da yenilen ve azınlıklarını koruyacaklarına dair resmî taahhütte bulunarak Milletler Cemiyeti'nin söz konusu anlaşma ile ilgili garantör statüsünü tanıyan doğu Avrupa devletleri için geliştirdiği sistem kastediliyor. Antlaşmanın bağladığı devletlerin tam listesi ve hepsi için geçerli olan azınlıklar konusundaki antlaşma hükümleri için bkz. Jackson Preece, 1998: 73-75.

kategorisinin dış sınırları ve içeriği üzerinde aşağı yukarı görüş birliği içindeydiler. Dahası, 1923'te kuruluşundan 1946'ya kadar Türkiye Cumhuriyeti, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) tarafından yönetilen tek parti rejimi kimliğini korudu. Özellikle 1925 Kürt isyanından sonra merkez her türlü muhalefeti şiddet yoluyla bastırdı. Dolayısıyla muhalif sesler, siyaset yapmak şöyle dursun, kendilerini duyuracak kanallara bile sahip olamadılar.

İlk bakışta Osmanlı geçmişini reddeden ve radikal bir laikleşmeyi yürürlüğe koyan yeni Türkiye'nin, gayrimüslimleri Türklük tanımının dışında tutması paradoks gibi görünebilir. Ancak ilerde göstereceğim gibi bu iki tutum birbirini tamamlayıcı nitelikteydi. Nitekim Mehmet Şükrü'nün azınlık karşıtı konuşmasından sadece iki gün önce Meclis, altı yüz yıllık Osmanlı hanedanlığına son vermiş ve hanedanlık mensuplarını sürgüne göndermişti. Bu yapılan, heterojen yapıya sahip geçmişiyle bağını koparmayı, dış müdahalelerden ve Avrupa'nın Osmanlı Türklerini İslam kaynaklı gerilik, hatta barbarlıkla suçlamalarından kurtulmayı her şeyden çok arzulayan zihniyetin bir tezahürüydü.[6]

Yeni bir başlangıç yapma arzusu, gayrimüslimlere yönelik çelişkili politikalara yol açtı. 1922'de Türk yöneticiler ülkeyi Osmanlı hanedanının kalıntılarından temizleme gücüne sahipti ama aynı şeyi Türkiye'nin azınlıklarına yapamadılar; çünkü Türkiye'nin uluslararası camia tarafından meşru ve egemen bir devlet olarak tanınmasına ihtiyaçları vardı ve tanınma için Türk tarafının, azınlıkları koruma garantisi vermesi şart koşulmuştu. Gayrimüslimlerin; Türk siyasi elitinin –tam da adı üstünde– 'geçmiş'te kalmasını istediği bir 'geçmiş'i hatırlatanlar (ve o geçmişten arta kalanlar) haline gelmesi bu şekilde gerçekleşti. Herkes bir arada yaşamaya devam etme zorunluluğuna tekrar uyum sağlamalıydı. Siyasi kadrolar, ihanet olarak gördükleri geçmişteki eylemleri ve Lozan'ın azınlıklarla ilgili maddeleri nedeniyle gayrimüslimlerin tam manasıyla Türk olamayacağını kabul ettiler. Ancak Türk liderler geçmişi tekrarlamayı (ve aynı aşağılayıcı akıbete uğramayı) hiç istemediklerinden, gayrimüslimler bir şekilde toplumsal olarak içerilmeli ve bunun için de ayırt edici kimliklerini bir yana bırakmalıydılar.

Türkiye'nin azınlıkları konusunda çalışmalar günden güne artmakta. Bazı araştırmacılar devletin ayrımcı politikalarına yoğunlaşırken diğerleri de asimilasyoncu uygulamalara odaklanmakta.[7] Ama bilebildiğim kadarıyla kimse bu iki süreci –ayrımcılık ve zorla asimilasyon– aynı anda ele almadı. Bu çelişkiyi gören az sayıda araştırmacı bunu ya devlet aktörleri arasında bir tutarsızlık olarak yorumladı ya da fazla bir analize girmeden sadece varlığına işaret etmekle yetindi.[8] Her ne kadar tutarsızlık her dönemde her devletin sergileyebileceği bir özellik olsa da ben; Türk siyasi eliti, ideologları ve kurumları arasında, azınlıkla-

6 Bu korkular Türkiye'nin politikalarını belirlemeye devam etmekte. Bkz. Zarakol, 2010.

7 Sadece birkaç örnek için bkz. Bali, 1999; Aktar, 2000; Okutan, 2004; Çetinoğlu, 2008.

8 Birinci yaklaşım için bkz. Eissenstat, 2005; ikinci için bkz. Bali, 1999.

rın (özellikle Rumların ve Ermenilerin), onların varlığına rağmen doğmuş yeni Türkiye'deki yeri konusunda geniş çaplı bir görüş birliği olduğunda ısrar ediyorum. Başka bir deyişle buradaki 'paradoks'u farklı devlet aktörlerinin farklı gündemler peşinde koşmalarına bağlamıyorum. Burada içsel bir mantık var ve bu yüzden açıklanabilirliğe sahip.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerini, mevcut akademik çalışmalardan farklı okumamın başka bir önemli nedeni daha var. Şimdiye kadar gayrimüslimlerin neden Türklük dışında bırakıldığı sorusuna verilen cevaplar ya –yanlış bir şekilde primordiyal kabul edilen– din, ırk ya da etnisite kategorilerine açıklayıcı bir güç atfetmişler ya da bu mirasın nasıl devralındığı konusunda somut bir analiz getirmeden Osmanlı mirasına bağlamışlardır.[9] Ben bu tartışmaya; Türkiye Cumhuriyeti'nde içerme ve dışlama eksenlerinin, yalnızca yakın tarihin ve büyük bir şiddetle yüklü geçmiş tarafından değil, aynı zamanda karar verme yetkisine sahip tarihsel aktörlerin geçmişi yorumlama şekli tarafından da belirlendiğini göstererek katkıda bulunmak istiyorum. Son olarak bu makale gerektiği şekilde bağlantısı kurulamamış olan, iki birbirinden farklı literatürü bir araya getiriyor. Bunlardan birincisi Türk yurttaşlığı, milliyetçilik, ulus kuruluşu ve sekülarizm üzerine son derece disiplinler-arası araştırmaların yapıldığı canlı bir ortamdan oluşuyor. İkincisinde ise Avrupa'da iki savaş arasında Milletler Cemiyeti'nin azınlıklar rejimi üzerine sayıları gittikçe artan ancak Türkiye ile Lozan Antlaşması üzerinde pek durmayan çalışmalar yer alıyor.[10] Bense, makro ve mikro faktörlerin, çok sayıda yerel ve uluslararası aktörün ve geçmişin birbiriyle çatışan şekillerde okunmasının kesiştiği noktada Ermeni ve Rum yurttaşların yeni oluşmakta olan Türklük tarafından aynı anda hem içerilmelerinin hem de dışlanmalarının kaçınılmaz olduğunu; yeni ülkenin, Türkiye'nin en büyük 'öteki' hayaleti olan Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden hayat bulacağı bir bedene dönüşmesinin engellenmesi için bunun zorunlu olduğunu göstermeye çalışacağım (Bora, 1996).

Dışlama paradigmaları: Hizmet edenler ihanet edenlere karşı

Osmanlı devlet kadrolarını ve konuyla ilgili bireyleri 18. yüzyıldan itibaren temel bir soru meşgul etmekteydi: Yükselen Avrupa'nın oluşturduğu tehdit karşı-

9 Din, etnisite, ırk ve dilin Türklük inşasında önemli olmadığını söylemek istemiyorum ya da daha önceki araştırmacıların bunları primordiyal faktörler olarak gördüklerini ileri sürüyor değilim. Bu faktörleri siyaseten önemli hale getiren tarihsel sürece daha yakından bakmamız gerektiğini vurgulamak istiyorum. Türkiye'de ulus inşası alt-sahasında yapılan yakın zamandaki çalışmalar için bkz. Eissenstat, 2005; Çağaptay, 2006; Baer, 2010; Üngör, 2011. Sevr Barış Antlaşması ve 'dış tehdit'in içerde olan (milli olanın) sınırlarını belirlemedeki rolü üzerinde özellikle durması nedeniyle şu çalışmayı analizime yakın buluyorum: İçduygu vd., 2004.

10 Milletler Cemiyeti'nin azınlık rejimi üzerine Lozan Antlaşması'nı derinlemesine inceleyen bir çalışmayla karşılaşmadım. Örneğin Fink'in (2004) mükemmel ve artık klasikleşmiş çalışması Lozan Antlaşması ya da Türk Yahudiliği konusunda fazla bir şey söylemez. Osmanlılar ve Lozan momentini ciddiyetle ele alan Eric Weitz'ın makalesi (2008) bu bakımdan bir istisnadır.

sında Osmanlı ülkesinin toprak bütünlüğü ve Osmanlı'nın ihtişamı nasıl korunabilirdi? Osmanlı yöneticileri, İslam hukukunun daha sıkı bir uygulamasından Batı'yı taklit etmeye, Batı'ya direnmekten onun tarzını benimseye kadar uzanabilen çok farklı stratejiler uyguladılar. Ama hiçbiri işe yaramadı. Tarihsel olayların gelişme biçimi, 1913 Balkan Savaşları'nın ardından, bir zamanların zengin ve kendinden emin imparatorluğunun, başkent İstanbul, Anadolu ve Arap topraklarından ibaret bir ülkeye dönüşmesiyle sonuçlandı ve Jön Türk radikalleşmesi başladı.

1913'te Jön Türkler'in partisi İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde (İTC) yer alan bir hizip, askerî darbe ile Enver, Talat ve Enver Paşa üçlüsünü iktidara getirdi. 1914'te bu grup Osmanlı İmparatorluğu'nu, Mihver devletlerin yanında savaşa soktu. Amaç, bildik bir buyruk olan, devleti ve topraklarını korumak, hatta belki de son yüzyılın kaderini tersine çevirip yeni topraklar elde etmekti. Ne var ki savaş sırasında uyguladığı –Anadolu'nun Hıristiyan gruplarının soykırımı da dahil olmak üzere– uç noktalara kadar varan önlemlere rağmen İTC'nin savaş emelleri başarısızlığa uğradı. Osmanlılar savaştan zayıf ve yenilmiş, Arap topraklarını dahi kaybetmiş olarak çıktılar. Üstelik savaş sırasında Osmanlı Hıristiyanlarına yaptıkları kötü muamele, 19. yüzyıl Avrupası'nın oryantalist 'aşağı ırktan, barbar Müslümanlar' stereotipinin teyidini bile sağlamış görünüyordu.[11] Müttefiklerin ateşkes anlaşmasının imzalaması ve Osmanlıların tümden teslim olmasından (30 Ekim 1918) bir gün sonra iktidardaki üç paşa ülkeden kaçtı ve İTC kendini feshetti. Ağustos 1920'de İTC karşıtı Hürriyet ve İtilaf Partisi tarafından kurulan yeni hükümet, Müttefiklerle Sevr Antlaşması'nı imzaladı. Bu antlaşma Osmanlı topraklarını daha da küçültüyor Orta Anadolu'da, Yunanistan, Ermenistan ve muhtemelen bağımsız Kürdistan'a komşu bir bakiye ülke haline getiriyordu.

Sevr Antlaşması'nın hükümleri hiçbir zaman yürürlüğe girmedi ve üç yıl sonra yerini Lozan Antlaşması'na bıraktı. Osmanlı sonrası Türkiye'yi gerçek anlamda da sembolik olarak da tanımlayan iki antlaşma arasında üç yıl süren Türk Kurtuluş Savaşı gerçekleşti. 1919'dan 1922'ye kadar Kemalist güçler; panislamist Hintliler ve anti-emperyalist Bolşeviklerden aldıkları maddi yardımla işgalci Müttefik devletler ve onların içerdeki işbirlikçilerinin (Rumlar ve Ermeniler dahil) yanı sıra İstanbul'daki Osmanlı hükümetine karşı da savaştılar. Kemalistlerin zaferi Büyük Güçler'i, Yakın Doğu'daki barış koşullarını yeni baştan görüşmeye zorladı. Lozan'da Müttefiklerin tek muhatabı Ankara'da konumlanmış, 1920'den itibaren Milli Mücadele'nin sivil kolu olarak hareket eden (Türkiye) Büyük Millet Meclisi'ydi. Neredeyse tamamı Milli Mücadele kadrolarından gelen yeni Türkiye'nin siyasi eliti, özgürlüklerinin doğumunu ve onurlarını kurtarmalarını Kurtuluş Savaşı'na borçlu olduklarına inandılar. Böylece, sembolik

11 Avrupalı sanatsal üretimlerin, Balkan Hıristiyanlarının bağımsızlık savaşlarını nasıl oryantalist metaforlarla anlatıldığının analizi için bkz. Schick, 2007.

olarak savaş anaları oldu. Sonraki yıllarda bu anayı paylaşan ve onun uğrunda kan dökenler 'kardeş' kabul edilecekti.[12] Savaşmayanlar ise 'yabancı' değilse bile üvey kardeş derekesine düşürüldü.[13]

Mehmet Şükrü'nün makalenin giriş kısmında alıntılanan sözleri, Türkiye Cumhuriyeti'nde hakim düşünce haline gelen bu dışlayıcı mantığın küçük bir örneğidir. Gayrimüslimlerin asimile edilebilirliği paradoksunun yanıtları Mehmet Şükrü'nün anlatısında gizlidir ve bu anlatı, ikna etmek, aklamak ve bir çerçeveye oturtmak için söylemediklerini, çarpıttıklarını ve abarttıklarını da içerir. Mehmet Şükrü'nün sözleri üzerinde özellikle duruyorum çünkü bunlar hiçbir şekilde farklı ve özel değildir; bugün bile Türkiye içinde ve dışında Türk milliyetçi anlatısının çizdiği tipik tablodur (Suny, 2011). Bu tablo, tarih ders kitaplarının da temelini oluşturmaya devam eden ve Türk ulusunun kurucu temel-anlatısı durumuna gelen Mustafa Kemal'in 1927 tarihli *Nutuk*'unda tekrarlanır.

Mehmet Şükrü'nün anlatısı, 'fedakâr Müslüman askerler'e karşı 'bencil dinî azınlıklar' ikiliği temeli üzerine kuruludur. Birinciler kanlarını dökmüşler, diğerleri rüyalarının peşinden gitmişlerdir. Ama neden? Türk milliyetçiliğinin anlatısına göre, hoşgörülü ev sahiplerinin yüklerini bile paylaşmadan rahat içinde yaşayan bu azınlıklar neden değişiklik istediler? Metin buna hiçbir somut neden göstermiyor. Sözlerinin ne amaçla söylendiğine (azınlıklardan mübadele yoluyla kurtulunması gerekliliği) bakacak olursak somut bir neden gösteremez de. Mehmet Şükrü'nün sözleri; gerçek nedenleri, yani sürekli kendini güvende hissetmeme hali ya da geçmişteki şiddet gibi nedenleri de içerseydi bunların yokluğunda azınlıkların sadakatli bir şekilde yerlerinde kalacakları anlaşılabilirdi. Oysa bu sözlerde bulabileceğimiz tek açıklama, azınlıkların 'muzır', yani samimiyetsiz, güvenilmez, dolap çeviren, hatta gizli tertiplere girişen; görünüşte müreffeh ve mutlu yaşıyor olsalar da esasında devletlerinin kötülüğünü isteyen kişiler oldukları yönünde. Bir yandan değişiklik istemelerinin somut bir nedenin olmaması, diğer yandan ihanetin onların tabiatlarında var olduğu anlayışı bir araya geldiğinde ezeli dışlama amacı güden bu söylem amacına ulaşır: Azınlıklar gitmelidir. Kalırlarsa, başlarına ne geldiği için değil, kim oldukları için devlete ve çoğunluğa ihanet edeceklerdir. Böylece çifte ihanet biyolojiye indirgenmiş olur: Bunlar azınlıktır, bu yüzden de ihanet ederler.

Anlatının ikinci stratejisi, konuyu tarihsel bağlamından koparmaktır. Bütün azınlıklar, aralarında ya da kendi içlerinde hiçbir farklılığın olmadığı tek bir kategori ve zamansallığa yerleştirilir. Mehmet Şükrü'nün referans noktası Kurtu-

---

12 1 Mayıs 1920'de Büyük Millet Meclisi'nde Mustafa Kemal, uğruna savaştıkları ülke sınırları dahilinde "Türkler, Çerkesler ve diğer birçok Müslüman unsarlar[ın]" olduğunu ve bu sınırların "birbiriyle karışmış halde yaşayan kardeş milletler" için var olduğunu söylüyordu (Atatürk, 1961: 73-74).

13 Ulusal gerçek aidiyetin tanımında askerlik hizmetine yapılan vurgu, benim burada konu dışında bırakmak durumunda kaldığım, Cumhuriyet'in ilk yıllarında kadınların yurttaşlığının tartışılmasını gerekli kılar. Bu alandaki çok geniş literatür içinden bir örnek için bkz. Sancar, 2012.

luş Savaşı ve özellikle de savaş sırasında Rum ve Ermenilerin ne yaptığıdır; ama sözleri bir önceki yüzyıldan, hatta Osmanlı Müslümanlarının ve 'azınlık'larının tüm biraradalık tarihlerinden bahsettiği izlenimi vermektedir.

Bu da bizi üçüncü anlatı stratejisine götürür: yalan söyleme. Fedakâr Mehmetçiklere gönderme yaparak Mehmet Şükrü azınlıkları, devletin onlara yasakladığı şeyi yapmamakla suçlamaktadır – paradoks. Devletin gavurlara emanet edilemeyeceği yolundaki İslami öğreti nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu gayrimüslimlere askerlik yapmayı yasaklamış, onun yerine kelle vergisi koymuştu.[14] 1856'dan itibaren azınlıklar teorik olarak askere yazılabiliyorlardı ama zorunlu askerlik yükümlülükleri genellikle yoktu. Ancak herkese eşitlik, kardeşlik ve özgürlük vaat eden 1908 Jön Türk devriminden sonra askerlik din ayrımı yapılmaksızın bütün Osmanlı uyrukları için zorunlu hale getirildi. Dahası ve daha da önemlisi, Kurtuluş Savaşı sırasında milli mücadelenin askerî kanadında da sivil kanadında da yer almaları gayrimüslimlerden ne talep edildi ne de buna izin verildi. Hepsinin davaya ihanet edeceği varsayılmıştı.

Dördüncüsü; anlatı, gayrimüslimleri 'Mehmetçik' olmaktan meneden kurallardan veya gayrimüslim Mehmetçiklerin varlığından bahsetmez çünkü amaçlarından biri de *tüm* Mehmetçikleri içermektir. Anlatı bütün Mehmetçikleri, onların döktükleri kan sayesinde zenginleşen hainler karşısında tek bir grup, 'hizmet eden'/'kan döken' grup içinde birleştiriyordu. Farklı Müslüman grupların tek bir Mehmetçik (daha sonra Türk) grubu içinde birleştirilmesinin ancak komşularının –katliamlar ve tehcir yoluyla– yokluğu sayesinde mümkün olduğu gerçeği, belki de baştan o şekilde varsayıldığı için, anlatıda atlanır.[15]

Bu anlatı Türkiye'nin kendi kendini anlama biçimidir: elinden alınması an meselesi olan yurdunu yeniden kazanmak için şerefli bir savaş verirken ihanete uğramış ama bu güçlüğü dahi bileğinin gücüyle yenmiş ulus. Bu anlatının inandırıcı olması iki koşula bağladır: Bunlardan birincisi 1918-22 yılları arasındaki zaman parçasına sıkı sıkıya bağlı kalmak ve öncesine bakmamak (böylece 'ihanet'in muhtemel nedenlerini göz ardı etmek); ikincisi ise Türkler –ya da Müslümanlar– değişen koşullara göre hareket etme hakkına sahipken, diğer grupların (yani Ermeniler ve Rumların) böyle bir özne olma halinden yoksun olduğunu ya da yoksun olması gerektiğini varsaymaktır. Anlatıyı belirleyen 1918 ile 1922 yıllarına hızlıca bir göz atmak, bu noktayı daha iyi aydınlatmamıza ve Mehmet Şükrü'nün azınlıklara yaklaşımını ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk on yılında azınlıklara yapılan muameleyi tarihsel bağlamına oturtmamıza yardımcı olacaktır.

* * *

14 Devlet, gayrimüslimleri orduya asker yazılma konusunda pek de teşvik edici değildi çünkü cizye, vergi gelirleri içinde önemli bir yer tutuyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda, güç ve statünün kaynağı, ticaret ve imalat *değil*, gayrimüslimlere kapalı olan askerî ve sivil bürokrasinin üst kademelerinde hizmet etmekti (Zilfi, 2010).

15 Yer darlığı nedeniyle ekonomik milliyetçiliği (Akçam ve Kurt, 2012; Üngör ve Polatel, 2011).

1918'de Osmanlı'nın yenilgisi ilan edilince, hayatta kalan Ermeni sürgünler memleketlerine dönmeye başladılar. İstanbul'daki gerek sivil gerekse ruhani Ermeni ve Rum liderler savaş sırasında cemaatlerine yapılanlar nedeniyle Osmanlı hükûmetine karşı suçlayıcı bir tutum aldılar; Bâb-ı Âli'yle ilişkilerini kestiler; Müttefiklerin işgal güçlerini açıktan desteklediler ve tarihî anavatanları olarak gördükleri bölgelerde yeniden kuruluş çalışmaları yürütmeye başladılar. Burada önemli olan nokta şudur: Ermeniler Türklük karşıtı açık, yoğun ve popüler hissiyatı ancak ve ancak kendilerine karşı sistematik bir imha harekâtı olarak gördükleri olaylardan *sonra* sergilenmişken ve bağımsız bir Ermenistan yönündeki ortak bir iradeyi sadece savaştan *sonra* ortaya koymuşken; Türkiye'nin ihanet meta-anlatımı, bu hissiyatı savaştan *önceki* dönemi de kapsayacak şekilde genelleştirir.[16] Böylelikle İTC savaş öncesi ve sırasında Rumları ve Ermenileri Anadolu'dan temizleme niyetlerini gerekçelendirmek için ihtiyaç duydukları kanıtları, bu niyeti uygulamaya koyduktan *sonra* elde etmiş oldular ki bu da paradoksal bir durumdur.

Hayatta kalan Ermeniler savaş sırasında başlarına gelenler için Osmanlıdan hesap sormak istiyorlardı ve İstanbul ve Anadolu'nun bazı bölgelerinin Müttefikler tarafından işgali ve Wilsoncı yeni bir dünya düzeni umutları onlara bu hesabı sorabilecekleri meşru bir dil ve bağlam sundu. Ulusların kendi kaderlerini tayin etme hakları ilkesinin küresel ölçekte daha fazla kabul görmeye başladığı koşullarda Ermeni liderler, haklarını almanın en iyi yolunu kendilerine ait, güvenli bir vatana, bir 'Ermenistan'a sahip olmakta gördüler. Sevr Antlaşması ile İstanbul'daki Osmanlı hükûmeti bu toprak parçasını vermeyi, Doğu Anadolu'nun bir bölümünün Ermenistan olmasını kabul etti.

Sevr Antlaşması Anadolu'daki Müslüman çoğunluk için felaket demekti. Birçoğu Hıristiyan Balkanlar'dan yeni gelmiş, yurtlarından kovulmuş ve ait oldukları grup, yani Müslümanlık nedeniyle aşağılanmış sığınmacılardı. Antlaşma Anadolu'yu Ermeniler, Rumlar, Türkler ve Kürtler arasında bölüyordu. Bu ise binlerce Müslümanın ya yeniden göç etmesi ya da Müslümanlara hınçlı Ermeni ve Rum devletlerinin yönetiminde istenmeyen azınlıklar olarak yaşamaya mahkûm olmaları anlamına geliyordu. Bütün bu grupların birbirine benzer ortak normları, değerleri ve haysiyet kodları vardı. Aşağılanmış, haksızlığa uğramış, kadınlarının ırzına geçilmiş halk kitlelerinin neler yapabileceklerini –Balkan Savaşları sonrasında kendilerinin, Osmanlı Müslümanlarının deneyimlerinden de– çok iyi biliyorlardı.

Sevr Antlaşması'nın 142. maddesi, "1 Kasım 1914'ten itibaren Türkiye'de hüküm süren terörist rejim göz önünde bulundurulduğunda", "savaş sırasında Türkiye'de yapılan katliamlar sürecinde insanların uğradığı haksızlıkları elden geldi-

16 Bu, savaştan önce bazı Ermeni grupların Rusların desteğiyle bağımsız bir Ermenistan için çalışmadığı anlamına gelmiyor. Ancak Ermenilerin doğasında var olan iyilik dolu bir sadakat duygusundan değil tabii ama çok çeşitli nedenlerle Birinci Dünya Savaşı'ndan önce topyekûn bir 'ihanet' söz konusu değildi (Kaligian, 2009).

ğince onarabilmek için", "1 Kasım 1914'ten bu yana kaybolan, kaçırılan, alıkonulan ya da esir tutulan" herkesin kōken olarak ait oldukları toplumlara geri dönmesini ve sōz konusu tarihten itibaren bütün Müslümanlaştırmaların geçersiz kabul edilmesini öngörüyordu. Bu, Müslümanların yakın geçmişte evlerine eşleri, oğulları, kızları, cariyeleri, ev hizmetlileri ve ücretsiz işçileri olarak aldıkları, aslında Hıristiyanken Müslümanlaştırılan kadın ve çocukları geri vermeleri anlamına geliyordu (Ekmekçioğlu, 2013: 522-553). Türk hükümeti, 144. maddeyle de "1 Ocak 1914'ten bu yana katliam korkusu ya da diğer şekillerdeki baskılar sonucunda zorla yerlerinden edilen Türk ırkından olmayan Türk uyruklarının evlerine dönmeleri ve işlerini yeniden kurmaları için elinden gelen en büyük çabayı gösterme"yi taahhüt ediyordu. Bu da sürgün edilen bütün Rum ve Ermenilerin kısa sürede, kimi yerde, tarlalarını ve evlerini o zamandan bu yana işgal eden Müslümanları yerlerinden etmek üzere geri dönmeleri demekti. 144. maddenin en endişeye sevk edici yanı, çok açık bir dille, Türk hükümetinin "1915 Emval-i Metruke kanununun adaletsizliğini kabul etme[sini]" ve bu nedenle sōz konusu kanunu "geçmişte ve gelecekte geçersiz" ilan etmesini öngörmesiydi. Mülkler sahiplerine geri verilmekle kalmayacak, üstelik bu, halihazırdaki sahipleri ya da mukimlerine herhangi bir şekilde bir tazminat ödenmeksizin yapılacaktı.[17]

Antlaşma Milli Mücadele'nin fitilini ateşledi. Kemalistler Wilsoncı bir dil kullanıyor ve hakimiyetin kayıtsız şartsız 'millet'in olduğunu vurguluyorlardı. Anadolu çoğunlukla Müslüman (ve bazılarına göre yalnızca 'Türk') olduğu için bu ulus kendi kaderini tayin edebilmeli ve dolayısıyla tamamıyla 'Türkiye' olmalıydı. Kemalist hareketin askerî alanda kazandığı başarı üzerine Büyük Güçler bu talepleri kabul etmek zorundan kaldı.[18] "Doğu'da barışın bozulmasına yol açan olayların unutulmasını aynı derecede arzu eden" Lozan Antlaşması'nın imzacıları, 1 Ağustos 1914 ile 20 Kasım 1922 arasında işlenen savaşla bağlantılı bütün suçlar için af ilan etti.[19] Antlaşma böylece Doğu'da nicedir beklenen barışı geri getirdi ve Türkiye'yi unutmak istediği geçmişinden kurtardı ama aynı zamanda onu, arınmış olduğu geçmişinden arta kalanlarla ülkenin bugününü paylaşmayı kabul etmek zorunda bıraktı. Ve her şey, geçmişin reddine sebebiyet veren önemli bir etken olan aynı 'dış güçler'in dikkatle izleyen bakışları altında gerçekleşecekti.

Lozan: çoğunluğun toleransı, azınlığın sadakati?

1919 Paris Barış Görüşmeleri sırasında Müttefik devletler bazı halklar için çoketnili bir arada yaşamanın istikrarsızlık getireceğini, dolayısıyla buna ya son ve-

17 Sevr Antlaşması'nın tam metni için bkz. Carnegie Endowment for International Peace, 1924: 789-941.

18 Britanya İmparatorluğu'nun Ermenilere desteğini neden ve nasıl sürdürmediğine ilişkin bilgilendirici bir çalışma olarak bkz. Tusan, 2014.

19 Lozan Antlaşması VIII: Aff-ı Umumiye, http://www.mfa.gov.tr/viii_-declaration-of-amnesty.en.mfa (Erişim: 5 Ocak 2014).

rilmesi ya da bu alanda bir düzenlemeye gidilmesi gerektiği sonucuna vardılar.[20] Çok-etnili bir arada yaşamanın etniler arası savaşa dönüşmesini engellemek üzere ya nüfus mübadelesi yoluyla etnik grupların karışık bir şekilde bir arada yaşamalarına son verilecek ya da daha uygar ve deneyimli olduğu kabul edilen Büyük Güçler'in koyduğu kurallarla, onların sürekli teftişi altında yaşayacaklardı.[21] Wilsoncı mantığa göre uzun ömürlü bir dünya barışı için her ulus bir devlet çatısı altına sığınacak ve her devlet ulusunun onayı ve istekleri doğrultusunda yönetilecekti (Manela, 2007). Ancak çok açıktı ki 'ulusların kaderlerini tayin hakkı' ilkesinin her yerde, herkes için uygulanması imkânsızdı.[22] Her ulusa bir devlet neredeyse imkansız olduğundan ulusal ve uluslararası hukuk düzenine 'azınlıklar' kavramı yerleştirildi. Bu nedenle de hukuka getirildiği ilk günden itibaren 'azınlık' terimi, yanlış yerde olmayı, dolayısıyla da ikinci sınıf statüyü çağrıştırdı.

Lozan Konferansı'nda Müttefikler ve Türk heyeti homojenliğin, ulusal istikrarı dolayısıyla uluslararası huzuru sağlayacağı konusunda görüş birliğine vardılar. Ancak homojenliğin anlamı ve bunun nasıl elde edileceği konusunda ayrışıyorlardı. Müttefiklerin "hoşgörülü çoğunluklar ve sadık azınlıklar"ın (Riga ve Kennedy, 2009) nasıl yaratılabileceği konusundaki fikriyatı büyük ölçüde Wilson'ın çok-etnili Amerikan modeline dayalı ilerlemeci (*progressive*) liberalizminden etkilenmişti. Bu liberalizm ilk olarak Çekoslavakya, Romanya, Yunanistan, Arnavutluk, Avusturya, Macaristan, Bulgaristan, Letonya, Litvanya, Estonya, Türkiye ve diğerleri gibi yeni kurulmuş ya da genişlemiş devletlerle imzalanan antlaşmalarda model alınan 28 Haziran 1919 tarihli Polonya Azınlık Antlaşması'nda yazılı olarak ifade edilmişti.[23]

Wilsoncı anlayışa göre kısa vadede azınlıkların kültürel haklarının tanınması, sonunda değerlerin asimilasyonuna neden olur; böylece siyasi sadakati sağlar ve ayrılıkçılık açısından caydırıcı olurdu. Başka bir deyişle, eğer insanlara farklılıklarını ifade etme alanı tanınırsa ülke dışında Müttefik arama, toprak talep etme ya da beşinci kol olarak hareket etmeye sevk edilmezlerdi (Riga ve Kennedy, 2009: 462). Terimin bu anlamıyla homojenlik etnik, ırksal ve dilsel *aynılık* an-

---

20 Uluslararası ilişkilerde toprak odaklılıktan nüfus odaklılığa geçiş için bkz. Weitz, 2008.

21 Azınlıkları koruma rejiminin başarısızlıkla sonuçlandığı ve Yunan-Türk nüfus mübadelesinin başarılı bir iş olarak görüldüğü koşullarda Avrupalı politika üreticilerin çok-etnili bir arada yaşama sorunun çözümünde tercih edilir bir yol alarak nasıl nüfus transferine (bölünme dahil) başvurduğunun irdelendiği bir çalışma için bkz. Moses, basım sürecinde.

22 Wilson'ın 'kendi kaderini tayin' ile neyi kastettiği hâlâ tartışmalı bir konu (Throntveit, 2011).

23 "Küçük Versay Antlaşması" olarak da adlandırılan Polonya Azınlıklar Antlaşması, 28 Haziran 1919'da yeni kurulan Polonya ile Müttefik devletler arasında imzalandı. Bu antlaşmayla Polonya; "ırksal, dinsel ya da dilsel azınlığa mensup Polonya yurttaşları"nın (fiiliyatta Yahudiler, Almanlar ve Ukraynalılar) ayrımcılığa maruz kalmayacaklarını ve kültürlerinin korunacağını taahhüt ediyordu. Azınlıkların korunmasına ilişkin bu hükümlerin uygulanması sorumluluğu o zaman henüz kurulmamış olan Milletler Cemiyeti'ne verilmişti. Almanya'nın Cemiyet'i terk etmesinden bir yıl sonra, 1934'te Polonya tek taraflı olarak Polonya Azınlıklar Antlaşması'nı feshetti. Antlaşma'nın imzacı devletlerinden hiçbir tepki gelmedi (Fink, 1996).

lamına gelmiyor, daha çok amaç birliğine işaret ediyordu. Büyük Güçler kesinlikle 'devlet içinde devlet' oluşumuna karşıydılar ve azınlıklarla ilgili maddeleri, özerk, hatta yarı-özerk izole komünal yapılanmalara olanak tanımayacak şekilde formüle ettiler (Thio, 2005: 40). Amaç azınlıklara, çoğunluğa uymayan kimliklerini siyasi açıdan anlamsızlaştırma olanağını tanıyan ortak bir kültür yaratmaktı. Wilson bu konuda tereddütlü olan çalışma arkadaşlarına –ki sayıca çoktular–, sürekli olarak, Rus Yahudilerinin sadakatsizliklerinin, yani Bolşevizmin nedeninin Rusya'nın onları siyasal ve kültürel olarak içermemiş olmasından kaynaklandığını anlatıyordu (Riga ve Kennedy, 2009: 474-475). Başka bir deyişle, ihanet nedensiz değildi ve iki savaş arasındaki azınlıklar rejiminin paradigmatik azınlığı olan Avrupalı Yahudilere, kimliklerini yaşama hakkı tanınırsa Avrupa benzer bir akıbetten kurtarılacaktı.

Ankara heyeti için bu mantık, komplocu denemese bile, kabul edilemezdi. Uzak ve yakın geçmişleri bu söylenenlerin tam tersini kanıtlamıştı: Egemen olmayan dinler, ırklar ya da etnisitelere tanınan haklar sadakatsizliği engellememiş, tersine pekiştirmişti.[24] Mehmet Şükrü'nün sözlerini hatırlayalım: "[B]u ülkenin dini ekalliyetleri bizim dinimizin icabatı olarak ve dünyada hiçbir milletin temin etmeyeceği bir rahat ve istirahatla yaşamış"lardır. Buradaki abartılı ifadeleri bir yana bırakırsak Mehmet Şükrü'nün dedikleri tümden yanlış değildi. Müttefiklerin azınlıklar için savundukları –okullar, mahkemeler, dil ve hayır kurumlarına ilişkin– kültürel haklar neredeyse 500 yıldır Osmanlı gayrimüslimlerine tanınan haklara fazlasıyla benziyordu.[25]

Her ne kadar söz konusu millet sistemi az çok başarılı bir şekilde yürütülmüş ise de sorunlar 19. yüzyılın ilk yıllarında başlamıştı. Batı'nın artan ekonomik ve askerî başarısına; bağımsızlık talep eden ve Avrupa devletlerinin yardımıyla bunu elde eden Balkanlar'da Osmanlı'nın Hıristiyan uyruklarının yükselen din ve ulusal farklılık bilinci eşlik etmişti. Osmanlı hükümetleri, merkezkaç güçlerin önüne geçmek, Avrupa'nın Osmanlı Hıristiyanları adına ülkenin iç işlerine karışmasını durdurmak ve bu tip girişimlerin önünü kesmek için çeşitli entegrasyon stratejileri izlemiş ama dağılmaya doğru ilerleyen süreci hiçbir şey geriye çevirememişti.

Türk heyeti Lozan'da pazarlık masasına oturduğunda bütün bu çabaların neden başarısızlıkla sonuçlandığını bildiğinden emindi. Üç ana suçlu vardı: Osmanlı'nın egemenliğine saygı göstermeyen Büyük Güçler'in kendileri, Osmanlı Hıristiyanlarını koruyormuş gibi yapan ama aslında kendi ekonomik çıkarlarını düşünen Avrupa'nın onları piyon olarak kullanmasına izin veren Osmanlı Hıristiyanları ve farklı olanların kendilerini ifade etmelerine olanak tanıyarak

24 "Tanzimat sendromu" bugünün Türkiye'sinde hâlâ canlıdır. Bkz. Yılmaz, 2006.

25 Türk heyetine başkanlık yapan İsmet Paşa Lozan Konferansı'nda bu noktanın üzerinde durmuştu ancak yalnızca onu dinleyenlerin oryantalist önyargıları değil, aynı zamanlarda savaş zamanında Osmanlı Hıristiyanlarının katledilmesi nedeniyle de söyledikleri dikkate alınmadı. Müslümanların yönetiminde gayrimüslimler konusuyla ilgili olarak bkz. Emon, 2012.

dışarıdan müdahaleye zemin hazırlayan, işlevini yitirmiş İstanbul hükümeti. Kısacası çoğunluğun toleransı, azınlığın sadakatini sağlamamıştı. Büyük Güçler'in bu sonuçta oynadıkları tarihsel rolün son derece farkında olan Türk heyeti, azınlık hakları üzerinde durulmasını yalnızca aşağılayıcı bulmuyor, aynı zamanda bunu Türklerin egemenliğinin ileriki yıllarda ihlal edilmesi için şimdiden öne sürülen bir mazeret olarak görüyordu.[26] Azınlık hakları yeni Türkiye'yi tehdit etmekteydi çünkü geçmişin tekrar edilebileceğine ilişkin bir uyarı işaretiydi.

Bu arada Avrupalı devletler şimdi çözmeye çalıştıkları soruna kendi yaptıkları katkıları görmemekte ısrarlıydılar. Türk heyetine bakanlık eden Hariciye Vekili İsmet Paşa, bütün gayrimüslimlerin mübadeleye tabi tutulamayacağını anladığında, "Türkiye'de ortalama bir yurttaş için, bütün haklardan yararlanmanın en iyi yolu[nun] dış aktörlerle hiçbir kuşkulu bağının bulunmaması" olduğunu boşuna anlatmaya çalıştı. 'Azınlıkları koruma'yı 'dış müdahale' ile eşitledi ve 'dış güçler'le işbirliği yapmadığı için dokunulmayan model azınlık olarak Türk Musevilerini örnek gösterdi (Bayar, 2013: 117-118; Meray, 1969: 197).

Ancak Büyük Güçler, gayrimüslimlerin bir Müslüman cangılında tek başlarına bırakılamayacağına inanıyordu. Yakın geçmişe dar görüşlü bakışları –yerli Hıristiyanlara zulmeden vahşi Müslüman milleti– onlara, savaş yıllarından sağ kurtulan gayrimüslimleri İslam'ın doğasında bulunan hoşgörüsüzlüğün gazabından korumak gibi ahlaki bir sorumluluk yüklüyordu. Ancak, Arnavutluk dışında azınlıkların korunması dayatmasıyla karşılaşan bütün diğer ülkelerde çoğunluğun Hıristiyan olduğu gerçeğini atlayıp yukarıda bahsettiğimiz oryantalist bakış açısını (bugün buna İslamofobi diyoruz) tek suçlu olarak göstermek yanlış olur. Osmanlı Türkiyesi dışında bu ülkelerin hiçbiri kendi yurttaşlarına karşı, Raphael Lemkin'in 'soykırım' adını verdiği bir suç tanımı geliştirmesine yol açacak geniş çaplı bir imha harekâtına girişmemişti (Kieser ve Bloxham, 2014). Yine de azınlıkların korunması yükümlülüğünün Büyük Güçler'in kendileri için geçerli olmaması bütün sürece çifte standart ve taraflılık gölgesini düşürdü.[27] Hatırı sayılır boyutlarda kolonyal toprakları elinde tutan Büyük Güçler, kendi üstün Batı Avrupa uygarlığının azınlıkların barışçıl şekilde asimilasyonunu kolaylaştıracak yöntemleri zaten geliştirmiş olduğunu, bunların 'olgunluğa ulaşmamış' devletlerdeyse henüz bulunmadığını, dolayısıyla kanunlarında 'azınlıkları koruma ilkeleri'nin olması gerektiğini savunuyordu (Mazower, 1997: 53).

Böylece, ABD Başkanı Wilson'ın daha 1917'de öncülüğünü yaptığı ve dünyanın çeşitli yerlerinde birçok insanın benimsediği ve umutla oluşmasını beklediği yepyeni dünya düzeni hayal oldu. Sonunda, Milletler Cemiyeti tıpkı savaş önce-

---

26 İktidardaki İTC ve CHP kadrolarının öteden beri ulusal egemenlik ilkesini Batılı olmanın önkoşulu olarak görmeleriyle ilgili bkz. Kadıoğlu, 2007.

27 1880'den bu yana Asyalı ve Ortadoğulu entelektüeller bu çifte standartlılığı eleştirmişlerdir. Bkz. Aydın, 2007.

sindekine benzeyen hiyerarşik devlet düzeni yapısını kalıcılaştırmış oldu. Buna göre bir devletin kendi kendini yönetebilme ve azınlıklara davranış biçimi tarihi onun sıralamada nerede olduğunu belirliyordu. Kimin hangi kategoriye gireceğine karar verenler Büyük Güçler (ABD, İngiltere ve Fransa) savaştan sonra da öyle kaldılar. İkinci sınıf devlet statüsü ise kısmen azınlıkların korunması maddelerinin dayatılması sonucunda ortaya çıktı. Polonya, Bulgaristan, Romanya, Türkiye ve diğerleri üç aşağı beş yukarı uygar ülkeler olarak görüldüğünden, dış gözetim altında olsa bile, bunlara kendi kendilerini yönetme hakkı tanındı.[28] Üçüncü sınıf ülke statüsü, ABD'nin siyahlarına oldukça benzer şekilde, 'uygar davranışlar' ve kendini yönetme konusunda zamana ve eğitime ihtiyacı olan Ortadoğu (Arap toprakları), Afrika ve Asya halklarına verildi. Bu nedenle de bu ülkeler kurumları yerleşmiş, deneyimli bir devletin manda yönetimi altına yerleştirildi.

Sonuçta Wilson "dünyanın kalbini kırmıştı" ve dünya o zamandan bu yana öyle ya da böyle bunun acısını çekmekte (Cooper, 2001). Burada konumuz açısından can alıcı nokta, kavramın doğuşu sırasındaki koşullar göz önüne alındığında 'azınlık' denen şeyin ve bu terimin kapsadığı insanların son kertede nasıl da süregelen emperyalist ve müdahaleci Büyük Güç politikalarının cisimleşmiş haline dönüşmüş olmasıdır ve bu azınlıklara hiç yaramamıştır.

Mehmet Şükrü ve onun yoldaşları, yalnızca 1915'ten bu yana yok etmeye çalıştıklarıyla bir arada yaşamaya devam etmelerinin kaçınılmazlığını kabul etmek zorunda kalmadılar, bunun yanında bir de kendilerini bu azınlıklara fazladan haklar tanıyarak saygı göstermek durumunda buldular. Büyük Millet Meclisi'nin bu zor durumla nasıl başa çıktığı konusuna geçmeden önce Büyük Güçler'in tarafsız davranmamalarının, Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Hıristiyanlarının yaşadığı şiddet bağlamında Osmanlılarda ve Müslümanlarda nasıl özel bir tür savunmacı reflekse yol açtığını gösteren bir örneğe bakmakta yarar var. Bu savunmacılık, tarihin alternatif okumalarına alan tanımadı ve bu, farklı illerin arasında yaşamayı sürdüren soykırım kurtulanları açısından ağır sonuçlara yol açtı.

1919'da önde gelen Hintli anti-emperyalist aktivist Şeyh Müşir Hüseyin Kidwai Londra'da iki broşür yazdı (Kidwai, 1919a ve 1919b). Paris Barış Konferansı'nın bu pan-İslamist muhalifi, Osmanlı topraklarının paylaşılmasına karşı çıktı ve Büyük Güçler'in bu süreci Türklerin vahşiliği ile gerekçelendirmesini eleştirdi. Kidwai, bir Halife tarafından yönetilen Osmanlı devletinin uyruğundaki halklara karşı, Batılı emperyalist ülkelerin kendi halklarına davrandığından daha hoşgörülü davranacağına inanıyordu. "İki farklı dine –Hinduizm ve İslam– bağlı halkların yaşadığı gerekçesiyle Hindistan'a yerinden yönetim [*home rule*] hakkı bile vermeyi düşünmeyen İngilizlerin, Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı bölgelerine özerklik, hatta bağımsızlık talep etmesi", diyordu, "mantığa

28 "Azınlık Devletleri" (azınlık antlaşmalarının dayatıldığı devletler) bu 'adaletsiz'liğe tepki duydular (Cowan, 2010).

sığar mı?" (Kidwai, 1919a, akt. Wasti, 1994: 255). Osmanlı İmparatorluğu'nun "birkaç küçük devlete bölünmesi"nin, Hindistan'daki 70 milyon Müslüman arasında "derin ve giderilemez bir memnuniyetsiz"liğe yol açacağı ve Büyük Britanya'nın, kendi imparatorluğu içinde sorunlara kaynaklık edeceği uyarısında bulunuyordu (Kidwai, 1919b, akt. Wasti, 1994: 259). Paris Barış Konferansı'ndaki Osmanlı karşıtı atmosferin, İslam karşıtı önyargılardan kaynaklandığını düşünen Kidwai, İngiliz yurttaşlık politikalarının sömürgeleştirdiği halkları dışlamasına karşılık Osmanlı anayasalcılığının imparatorluk uyruğundaki bütün halklara, yönetimde temsil edilme izni vererek onları içerdiğine dikkat çekiyordu (*a.g.e.*: 258). Bu konuda haklıydı: 1913'te Osmanlı Hariciye Nazırı bir Ermeni'ydi ve 1915'e gelindiğinde Osmanlı parlamentosunun 290 üyesinden on beşi Ermeni'ydi (Demir, 2007: 333).[29]

Ama Kidwai, Temmuz 1915'te bu Ermeni parlamento üyelerinden en az ikisinin devletin emriyle öldürüldüğünü sözlerine eklemedi. Hariciye Nazırı Gabriel Noradunkyan'ın hayatını ironik bir şekilde İttihatçıların 1913 askerî darbesine borçlu olduğunu da belirtmemişti: Miralay Enver bakanlar kurulunu basıp Harbiye Nazırı Nazım Paşa'yı vurup öldürdüğünde Noradunkyan Nazım Paşa'nın yanında oturuyordu. Derinden sarsılan Noradunkyan eşinin kaçma ısrarlarına direnemedi. Eşi ve kızını aldı, durum sakinleşinceye kadar geçici olarak kalacaklarını düşündüğü Paris'e gitti (Anayis, 1949: 188-191).

Kidwai'de ve Mehmet Şükrü'nün anlatılarında Noradunkyan yalnızca bir 'hain' olarak yer alabilir.[30] Çünkü Kidwai Londra'da propaganda broşürleri yazarken Noradunkyan da Paris'te aynı şeyi yapıyordu. Eskiden beri Ermenilerin geleceğini Osmanlı İmparatorluğu'nun *içinde* gören Noradunkyan, şimdi 'Büyük Ermenistan'ın kurulması için Paris Barış Konferansı'nda Büyük Güçler'in delegeleri nezdinde lobi faaliyetleri yürütüyordu (Karakoç, 2010). Ermenilerin 'rüyaları' Paris'te yıkıldığında Noradunkyan çalışmalarını Lozan'da sürdürdü ve bir ara Ermeni çalışma arkadaşlarına (hepsi Rusya Ermenileriydi) İsmet Paşa'yla "serbestçe Türkçe konuşmak için baş başa görüşmek" istediğini söyledi.[31] İki lider

---

29 Bu kaynak için Bedross Der Motossian'a teşekkür ederim.

30 Mehmet Şükrü'nün dinsel azınlıkların başına kötü şeyler geldiğini inkâr etmediğine dikkat çekmek gerek çünkü "mahvoldular" demiş ve mevcudiyetlerine son verildiğini söylemiştir. İsmet Paşa da Lozan'da bu tutumu benimsemiş ve daha sonra Mustafa Kemal de aynı görüşü tekrarlamıştır. Ama her üçü de azınlıkların ihanetinin bunu zorunlu kıldığını iddia ederek yapılan muameleyi aklamışlardır. Günümüzde de Ermenilerin savaş zamanında tehcirinin soykırım anlamına gelmediğini savunan bazı akademisyenler benzer bir argümanı kullanmaktalar. Onlara göre, yapılanlara, Doğu Anadolu'da cephe gerisinde güvenlik sorunları yaratan Ermeniler neden olmuş; bu tehdit karşısında Osmanlılar daha etkin bir askerî önlem almak için yeterli hazırlığa sahip olmadıklarından –her ne kadar şiddete yol açmış olsa da– ayaklanmalara karşı bir önlem olarak Ermenileri nakletmek zorunda kalmışlardır. Bu koşullarda alınan önlem anlaşılabilir, haklıdır, hatta belki de Ermeniler bunu hak etmiştir (Erickson, 2008). İTC'nin neyi hedeflediğini, onu haklı çıkarmadan ya da sorumluluğu başkalarına atmadan analiz eden çalışmalara örnek olarak bkz. Bloxham, 2002 ve Dressler, 2013.

31 Bu bilginin kaynağı, Vahan Papazian'ın anılarını topladığı kitabında (1952) yer alan Khadissian'ın raporudur (1961).

gerçekten de baş başa konuştukları bir görüşme yaptılar ama görüşme sonuçsuz kaldı çünkü İsmet Paşa, Noradunkyan'ın asgari taleplerini bile kabul etmesi için hiçbir neden görememişti. Türkiye, Noradunkyan'ı 1927'de vatandaşlıktan çıkardı; bütün malını mülkünü ilk önce emval-i metruke ilan etti, sonra da bunlara el koydu (*Aztarar*, 30 Ocak 1927). Noradunkyan yurda bir daha hiç dönemedi.

Kidwai ile Noradunkyan'ı konumuza dahil etmemin nedeni, 1923 sonrasında da Ermenilerin Türklükten dışlanmalarının soykırım sonrası sürecin kaçınılmaz bir sonucu olarak görülmemesi gerektiğini belirtmek istememdir. 1913-1922 arasındaki dönemi belirleyen şiddetin ardından karşılıklı güvene dayalı yeni bir dönemin gelebileceğini hayal edebilmek ne kadar zor olsa da kesin olan şöyle bir gerçek var: Büyük Güçler'in, kimin vahşi, kimin uygar olduğu konusundaki çifte standartlılığı ve bu dil ve bakış açısının uluslararası aktörler arasında siyasi güç ve prestijin seçici bir şekilde dağıtılmasında kullanılması, böyle bir yeni dönemi imkânsız kılmada önemli bir rol oynamıştır.[32] Çünkü Kidwai'nin, "Avrupalı kapitalistler ve vurguncular zenginleşsinler diye Kongo'da yapılan mezalime, İngiliz kolonilerinde borçlandırma yoluyla çalıştırılan köle işçilere (*indentured labourers*) ya da Alman Afrikası'nda yapılanlara bakıldığında Türklerin sicili temizdir" şeklindeki sözleri, ancak kısmen yanlıştır (Kidwai, 1919a, akt. Wasti, 1994: 255).

Üvey yurttaşlar

Türkiye Cumhuriyeti'nin 1924 yılındaki ilk anayasasının hazırlanış hikayesi bize, Lozan Anlaşması'nın azınlıkların korunmasına ilişkin maddelerinin kimin azınlık (dolayısıyla, istenmeyen) olduğuna ilişkin fikriyatı nasıl kemikleştirdiğini gösterir. Mecliste 88. madde üzerine görüşmeler Cumhuriyet'in farklılıklara yaklaşımının ne yönde gelişeceğinin işaretlerini verecektir. 188. madde taslak olarak ilk kez Büyük Millet Meclisi'ne geldiğinde, metin 1876 tarihli ilk Osmanlı anayasasını model almış görünüyordu. Sadece "Osmanlı" yerine "Türk" sözcüğü getirilmişti: "Türkiye ahalisine, din ve ırk farkı olmaksızın [Türk] ıtlak olunur."[33] Buna karşı çıkıldı ve bir milletvekilinden, "Bu maddenin mesukunlehi [kast edilen] milliyet midir tabiyet midir?" sorusu geldi (Gözübüyük ve Sezgin, 1957: 436-440). Bir başkası "Tabiyet cumhuriyette bahis konusu olama[z]" diye uyardı. Milletvekili Celal Nuri (İleri) amacın, 'ulus'un etnografik bir tanımını yapmak olmadığını söyleyerek maddenin yazılış biçimini savundu. Devamında, Türklük için "Türk harsı"na sahip olma şartının getirilmesini öneren bir

32 Bu çifte standardın geçmişi 19. yüzyılın başlarına kadar uzanır. Avrupalıların kendileri kolonilerde yerli halkları katlederken Osmanlı Hıristiyanlarının gördüğü zulüm karşısında insani müdahale mekanizmalarını harekete geçirmeleri ile ilgili olarak bkz. Bass, 2008 ve Rodogno, 2011. Rodogno'nun çalışmasını diğerlerinden ayıran –örneğin, 1890'larda Osmanlı Ermenilerine yönelik katliamlar sırasında tanık olunan– müdahalesizlik politikasını da analiz etmesidir (a.g.e.: bölüm 8).

33 Diğer değişiklik 1924 Anayasası'nda, 1876 Anayasası'nda geçen "mezhep" yerine "ırk" sözcüğünün kullanılmasıydı.

başka milletvekiline karşı çıktı (*a.g.e.*: 436). Celal Nuri, bunun Lozan Anlaşması'nın 39. maddesinin "Türk uyruklu gayrimüslim azınlık mensupları Müslümanlarla aynı medeni ve siyasi haklara sahip olacaklardır" ve "Türkiye'de oturan herkes din ayrımı yapılmaksızın kanun karşısında eşit olacaktır" hükümlerine ters düşeceğini hatırlattı. Dahası 37. madde Türkiye'nin, Lozan Antlaşması'nın azınlıklar maddeleriyle çelişen yasa çıkaramayacağını da hüküm altına almıştı (*a.g.e.*: 437). Endişe içindeki vekiller tartışmaya devam ederken çözüm önerisi, İstanbul vekili Hamdullah Suphi'den (Tanrıöver) geldi.

Hamdullah Suphi, taslağın içerici metnine karşı çıkan uzun tiradına, yakın zamanda verdikleri Kurtuluş Savaşı'na ve içinde bulundukları nazik duruma vurgu yaparak başlar: "Fakat biliyorsunuz ki çok müşkül bir mücadelenin içinden çıktık ve hiçbirimiz kalbimizde mücadelenin tamam olduğuna dair bir şey taşımıyoruz" der ve bağlar: "Bu nedenledir ki Türk olmayanlarla Türkler arasında hakikatte mevcut olan farkı kanunla ortadan kaldırmak tehlikelidir", (*a.g.e.*). Teoride Türk olmayanların Türk haline gelmelerinin mümkün olmadığını ama Türk olmak için bazı koşulları yerine getirmeleri gerektiğini anlatır. Hamdullah Suphi Fransa'daki Yahudileri örnek verir: Tümüyle asimile olmuşlardı; bu yüzden Fransızlardı. Asimile olduklarının kanıtını, "dillerini unutmuşlar, ayrı okulları yok" diye açıklar. Evet, nesillerinin ve ecdatlarının Yahudi olduğunu hatırlıyorlardı (burada Yahudilerin dininden bahsetmediğine dikkat edelim) ama hars itibariyle Fransızlardı ve Fransız hissiyatını taşıyorlardı. Hamdullah Suphi daha sonra sınıf arkadaşı bir Yahudi'yi örnek gösterir: Yakın bir zamanda arkadaşı Hamdullah Suphi'ye Türk olmak için ne yapması gerektiğini sormuş, o da arkadaşına, Türk Yahudilerinin onları yurtlarından süren ülkenin lisanı (Ladino) yerine memleketin lisanını kabul ettikleri, Türk okullarını kendin okulları olarak gördükleri takdirde, tıpkı Fransız Yahudilerinin Fransız, İngiliz Yahudilerinin İngiliz olmaları gibi onların da Türk olabileceklerini anlatmıştır. Türk Yahudileri böyle yapmadıklarına göre "kanun bunları musevi olmaktan menedebilir mi?" diye sorar Hamdullah Suphi. "Hayır" sesleri yükselir salondan. Sonra Hamdullah Suphi, Türklerle barış içinde yaşadıklarını söylediği Ermenilere döner. "Propaganda ve nifak" onları Türklerden farklı olduklarına inandırınca ("kalbine bir şey sokmuşlar"dır) ayrı bir devlet kurmak isterler. Hamdullah Suphi burada hayalî bir Ermeni'ye seslenir: "Okullarınızı kapatınız, ermeniliği terk ediniz ve Türk harsını kabul ediniz, ondan sonra size Türk deriz!" (*a.g.e.*: 438-439).[34]

Hamdullah Suphi Türklüğü ve Ermeniliği ya da Yahudiliği geçmişte ve gelecekte birbirini dışlayan şeyler olarak görüyor, Yahudileri ve Ermenileri millet sisteminin ya da Lozan Antlaşması'nın onlara tanıdığı hakları kullanarak grup olma özelliklerini sürdürmekle suçluyordu. Bu açıdan, sonraki yıllarda Türk politikacıları ve kültür alanının ana akım şahsiyetlerinin Lozan'ın azınlık hak-

34 Metnin transliterasyonunda 'musevi', 'ermenilik' ve 'rum' sözcükleri büyük harfle başlatılmamıştır. 'Türk', 'Fransa' ve 'İngiliz' sözcükleri büyük harfle başlatılmıştır.

larından 'imtiyaz' olarak bahsetmeleri ve 'bazı azınlıklar'ın 1926'da, aşağıda söz edeceğim gibi, bu imtiyazlarından 'feragat' etmeleri özel bir anlam taşıyor.

Hamdullah Suphi'nin Fransız Yahudiliğinden, model azınlık, onunla bağlantılı olarak da Fransa'dan model ev sahibi ülke olarak söz etmesi; yeni Türkiye'nin, bugün literatürde 'çokkültürlü yurttaşlık' ya da 'grup farklılıklarına dayalı yurttaşlık' şeklinde anılan liberal Wilsoncı anlayış yerine, komünotarizm karşıtı Fransız Cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışına özendiğini gösteriyor (Kymlicka, 1995; Young, 1990). Fransız Devrimi'nin hiyerarşik toplum yapısını ortadan kaldırmasının ardından Yahudiler, komünal özerklik ve medeni konularda hahambaşılığın yargı yetkisi gibi özel ayrıcalıklarından vazgeçmeleri koşuluyla eşit yurttaşlık elde etmişlerdi (Berkovitz, 2004: 89). Bu siyasi kuramda eşitlik için bireylerin sosyal, dinsel, etnik ve diğer kimliklerinin kamusal alanın dışında tutulması gerekmekteydi (Scott, 2007: 11). Sadık yurttaşlar yaratma konusunda uzun bir geçmişe sahip Osmanlı deneyimi, Suphi'nin sözlerinde özetlendiği gibi, insanlara kendilerine ait farklı kimliklerinden vazgeçmeleri şartıyla eşitlik verilmesi gerektiğini öğretmişti. Başka bir deyişle kanun önündeki soyut evrenselci aynılığa ulaşabilmek için fiili aynılık gerekiyordu. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda milletvekillerinin azınlık hakları kavramını neden yeni Türkiye için bir çeşit zehir olarak gördüklerini ve bu zehre karşı panzehir geliştirmeye çalıştıklarını anlamak oldukça kolay.

Görüşmeler sırasında 88. maddenin taslağında değişiklik yapılması için ısrarcı olan Hamdullah Suphi yakın zamanda yabancı özel şirketlerde çalışan Ermeni ve Rumların işten çıkarılmasına yönelik bir yönetmeliği örnek verdi. Eğer bu madde bu şekliyle yasalaşırsa, bu şirketler ülkenin anayasasında söz konusu kişilerin Türk olduklarını öne sürerek onları işten çıkarmayı reddetmelerini sağlayacak hukuki dayanak elde edeceklerdi (Gözübüyük ve Sezgin, 1957: 441). Telaşa kapılan milletvekilleri maddeye "vatandaşlık itibariyle" ibaresinin eklenmesi yolundaki Hamdullah Suphi'nin önerisini oybirliği ile kabul ettiler. Sonuçta 1924 Anayasası'nın 88. maddesi şu şekli aldı: "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk itlâk olunur", (*a.g.e.*). Böylece madde 'iki Türklük' fikrini getirmiş oluyordu: gerçek ya da öz Türkler ve yurttaş-Türkler. Milletvekilleri Türklük ile Türk yurttaşlığı tanımlarını bilhassa muğlak bıraktılar (Yeğen, 2004).

Görüşmeler sırasında milletvekili Celal Nuri "öz vatandaşlar" ifadesini "Müslüman, hanefiyülmezhep, Türkçe konuşur" şeklinde tanımladı (Gözübüyük ve Sezgin, 1957: 439). Sonraki on yıllarda Türkiye İslam dışındaki inançtan, Hanefi mezhebinden olmayan ve ana dilleri Türkçe olmayan yurttaşlarını, benim 'üvey vatandaş' olarak tanımladığım statüye düşürecekti. Siyasi gelişmelerin de göstereceği gibi, her ne kadar mezhep, dil ve etnik ayrılıklar göreceli olarak kapanabilir olsa da din farklılığı, Batı ile Doğu arasındaki ilişkilerde oynadığı rol dikkate alındığında *üvey*leri belirlemede sabit kalacaktı.

Geçmişin rehineleri

88. maddenin muğlaklığı ve Milletler Cemiyeti'nin azınlıkları koruma konusundaki etkisizliğiyle silahlanmış olan Ankara, Lozan Antlaşması'nın azınlık haklarına ilişkin maddelerinin birçoğunu ihlal etti. Bu bakımdan Türkiye, azınlıkların korunması anlayışının azınlıklar aleyhine işlediği, onları gerçek anlamda koruyacağına çoğunluğun tepkisine yol açtığı birçok ülkeden pek de farklı değildi (Fink, 2004). Örneğin Polonya'da Yahudiler 1919'dan sonra, öncekinden daha yoğun pogromlara uğradılar (Riga ve Kennedy, 2009: 465).[35] Türkiye'de bir takım yasalar bazı meslekleri yalnızca Türklerin icra edebileceğini hükme bağlarken, bazı başka yasalarda da "Türk vatandaşları", ya da "[etnik olarak] Türk olan vatandaşlar" ifadeleri geçiyordu. Bu tanımların çift anlamlı karşıtı tek ve aynıydı: ecnebi. Ve bu 'ecnebi' kategorisi genellikle gayrimüslim Türk vatandaşlarını da kapsıyordu.

Ayrımcı politikalara birkaç örnek verelim: Azınlıkların ülkenin bazı yerlerine gitmeleri ve/veya yerleşmeleri yasaktı. Bazı yerlere gitmeleri ise resmî makamlardan izne tabiydi.[36] 1926'da çıkarılan ve yalnızca 'Türkler'in devlet memuru olabileceğini belirten yasayla azınlıklar kamu hizmetleri sektöründen dışlandı. 1934 İskan Kanunu, Türkiye'ye, 'Türk kültürü'nden olmayan ya da Türkçe konuşmayan Türkiye Cumhuriyeti yurttaşlarını yurttaşlıktan çıkarma hakkını tanıdı.[37] 1246 sayılı kanunun izcilik teşkilatı benzeri gençlik örgütlerinin yalnızca 'Türk vatandaşları' tarafından kurulabileceği hükmünü getirmesinin ardından gayrimüslimlerin –Türk vatandaşı olsalar bile– Türk izci örgütlenmelerine üye olmaları engellendi (*Tan*, 1937, akt. Aktar, 2000: 127-129).[38]

Devlet ayrıca azınlık haklarının kullanılmasına da müdahale ediyordu. Azınlık okulları belirli bir yüzde dahilinde Türk öğretmen istihdam etmek zorundaydı. Türk edebiyatı, coğrafya ve tarih dersleri Türk öğretmenler tarafından verilmek zorundaydı ve okul müdür yardımcılarının Türk olması gerekiyordu (Vahapoğlu, 2005: 151-152). Türk öğretmenler ve müdür yardımcılarını Milli Eğitim Bakanlığı, 'milli bilince' ve 'milli duygulara' sahip öğretmenler arasından seçecekti (Deri, 2009: 169-171).

Devletin, hatırlama ve geçmişi öğrenme konusuna verdiği önemin bir başka göstergesi de azınlık okullarında söz konusu azınlık toplumunun kendi tarihinin değil, yalnızca Türklerin tarihinin öğretilmesine izin verilmesiydi. Bu ta-

35 İki savaş arasında Polonya'daki Ukrayna okullarının sayısı 3,662'den 144'e düşmüştür. *Numerus clausus* (Latince "sınırlı sayı") ilkesine dayandırılan mevzuatla azınlıkların üniversitelere ve devlet memuriyetine alınmaması sık rastlanılan bir olgu olmuştur (Motly, 1985: 46, akt. Mazower, 1997: 54).

36 Seyahat kısıtlamaları konusunda daha fazla bilgi için bkz. Kezer, basım aşamasında (özellikle bölüm 4).

37 2510 sayılı "İskân Kanunu", 14 Haziran 1934. Kanun Kürtleri hedef alıyordu.

38 Gazetede "Marsel Franko'nun Açık Mektubu" olarak yayımlanan bu yazının yazarı Franko, Türkiye'de Yahudi cemaatinin sivil lideriydi.

rih derslerinde de Milli Eğitim Bakanlığı'nın dağıttığı, içinde bütün azınlıkların –ama özellikle Ermeni ve Rumların– Türklerin düşmanı olarak gösterildiği standart ders kitapları okutulacaktı.[39] 1931 yılı basımı Yurttaşlık Eğitimi ders kitabında "Fena Adamlar" başlıklı bir bölüm vardı ve bu bölümde gayrimüslimler "faizci", "madrabaz" ve "muhtekir" (vurguncu) olarak tanımlanıyordu. Bu "Fena Adamlar" bölümüne Osmanlı padişahlarının da dahil edildiğine hiç şaşmamak gerek (İnce, 2012: 83-84).

Bu ayrımcı uygulamaların hiçbiri dinsel referanslara dayandırılmamıştı. Böylece, Türk milliyetçiliği, etnik versiyona çok yakın durduğu zamanlarda bile gönüllü ve yurttaşlık temelinde bir milliyetçilik olarak sunulmuş oluyordu.[40] Mevzuat, 'kültür', 'ortak tarih' ve 'soy' gibi kaygan, yoruma açık kavramlarla, 'dil' gibi somut kriterlerin karışımından oluşan bir dil kullanıyor; bu kavram ve kriterlerin toplamı da nihayetinde devletin güvendiği ve bu içerme sürecinde Türkleşen grupların tercih edildiği gerçeğini ortaya koyuyordu. Burada Kurtuluş Savaşı'nın önemi ne kadar vurgulansa azdır. 1927 tarihli Türk Vatandaşlığından İskat Kanunu (eski dışişleri bakanı Noradungyan vatandaşlığını bu kanunla kaybetmişti) "İstiklal Muharebeleri esnasında Millî Mücadeleye iştirak etmeyerek Türkiye haricinde kalan ve 24 Temmuz 1923 tarihinden işbu kanunun tarihi neşrine kadar Türkiye'ye avdet etmemiş olan Osmanlı tebaasının" Türkiye vatandaşlıklarını kaybetmelerini öngörüyordu.[41] İktidardaki Cumhuriyet Halk Partisi'nin, 1931 yılındaki Genel Kurulu'nda kabul edilen tüzüğünde, yalnızca "Milli Mücadeleye muhalefet etmeyenlerin" partiye üye kabul edileceği belirtiliyordu (Çağaptay, 2006: 45). 1931 Matbuat Kanunu'nda "Millî mücadelede işgal altında düşman emellerine hizmet edici neşriyat" yapanların artık gazete ya da dergi çıkaramayacağı belirtiliyordu.[42]

Aslında 1931'de yayınlanan yurttaşlık bilgisi ders kitabı her şeyi anlatıyordu: "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran halka Türk milleti denir" (Akt. İnce, 2012: 78). 'Millet' gayet açık bir şekilde Mehmetçiklere, vatan savunmasında kanını dökenlere aitti. Ne var ki devlet yeni ve modern olmak için millileştirmek ve standartlaştırmak zorundaydı. Dinsel farklılık de bunun dışında tutulamazdı.

Dahil etme siyaseti: Kumdan mı, kilden mi?

Yeni rejimin yöneticileri çok geçmeden din temelli bir yurttaşlık kavramından etnisite temelli bir yurttaşlık anlayışına dümen kırdılar. Din bakımından homo-

39 Bu yasalardan birçoğu halen yürürlüktedir. 1990'lar ve 2000'lerin başında azınlık okullarında görev yapan bir 'Türk' öğretmenin benzersiz anıları için bkz. Keşmer 2012.

40 Kemal Kirişçi (2000) Türk milliyetçiliğinin etnik olmaktan çok toprak temelli olduğunu savunmuştur. Bu görüşe karşı çıkan çok sayıda çalışmadan birisi için bkz. Bayır, 2013.

41 1041 sayılı "Şeraiti Muayyeneyi Haiz Olmayan Osmanlı Tebaasının Türk Vatandaşlığından Iskatı Hakkında Kanun", 31 Mayıs 1927.

42 1881 sayılı "Matbuat Kanunu", 25 Temmuz 1931.

jen ama çok etnili bir askerî gücün yürüttüğü Kurtuluş Savaşı yıllarındaki politik dil, tek-etnili, seküler bir vatandaşlık diline dönüştü. Bu dönüşümün ve zamanlamasının nedenleri oldukça çeşitli ve bu makalenin kapsamı dışında. Ancak konumuzu ilgilendiren yanı, Müslüman Mehmetçiği, Türk Mehmet'e dönüştürmeyi amaçlayan süreçlerin gayrimüslimleri etkileyen sonuçlara yol açmış olmasıdır.

Bir geçmişi paylaşanların, geleceği de paylaşacağı ön kabulü üzerinden devlet, herkesin aynı türden bir gelecek hayal etmesini sağlayacak politikalar uygulamıştır. Özellikle dinî saikler içeren Kürt Şeyh Said isyanının (1925) ardından devlet İslam içi cemaatçiliğe (*communautarisme*) karşı saldırıya geçti.[43] Kütler, Lazlar, Çerkezler, Boşnaklar ve diğer gruplardan anadillerini kullanmamaları, Türk adları almaları, 'öz' diye tanımlanan daha hakiki Türklerle evlenmeleri ve onlarla birlikte yaşamaları talep edildi; hatta bazen buna zorlandılar. Elbette bu asimilasyoncu politika Cumhuriyet'in ilk yıllarında bütün Müslümanlar için geçerli olmadı. Tersine, sayılarına, yoğunluklarına, yerli mi göçmen mi olduklarına, geçmişte yabancı devletlerle ittifak yapıp yapmadıklarına, geçmişte ya da o günkü devlet gözünde sadık olup olmadığına bağlı olarak farklı Müslüman gruplar Türkleştirme projesi açısından farklı derecelerde sorun çıkarıyorlardı. Ancak bu makale açısından önemli olan, anılan grupların asimilasyonuna yönelik çabaların gayrimüslimlere de olası dahil edilme alanları açmasıdır.

1935 Soyadı Kanunu bu duruma güzel bir örnektir. Kanuna göre Türkiye'de herkesin bir soyadı alması gerekiyordu. Soyadı Türk diline ait olmalıydı ve "Rütbe, görev süresi, memuriyet bildiren ve yabancı ırklara ve milletlere ait adlar" soyadı olarak alınamazdı.[44] Kanuna bağlı olarak çıkarılan Soyadı Nizamnamesi de belirli Müslüman gruplarıyla bağlantılı (başka bir deyişle, -veled, -bin, -mahdumu, -ade soneklerini içerenler) olanların yanı sıra, gayrimüslimlerle bağlantılı olan soyadların da (örneğin Ermeniler için -yan ve Rumlar için -dis) alınmasını yasakladı.

İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'ya göre Türkiye bu kanunla kendini bir kum yığınından (hafif bir rüzgarla dağılabilecek, farklı ama birbiriyle karışmamış gruplardan oluşan bir yapıdan), dışarıdan sızmalara izin vermeyecek şekilde birbiriyle kaynaşmış moleküllerin meydana getirdiği sağlam bir kil bloğuna dönüştürmüştü (*Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi*, 1934: 246). Milletvekili Refet B. (Canıtez), adlardaki bu farklılıkların korunmasının daha yerinde olacağını, böylece devletin "alınlarındaki yabancı damgası"yla dostu düşmandan ayırabileceğini söyleyerek ona karşı çıktı. Bunun üzerine Kaya tarihe başvurdu ve fikirlerini şu sözlerle savundu:

> Yabancı isimlere gelince; bir memleketin en büyük vazifesi, sınırlan içinde oturanların hepsini kendi camiasına ilhak etmek, temsil [asimile] etmektir (Bravo sesleri). Bu-

43 Kürt isyanlarıyla ilgili genel bilgi için bkz. Bozarslan, 2008: 338-39.

44 2525 sayılı "Soy Adı Kanunu", 21 Haziran 1934.

> nun aksi, bizde görülmüştür ve memleket parçalanmıştır. Eğer Osmanlılar, gittikleri yerlerde ilk devirde olduğu gibi oralardaki ahaliyi dillerine ve dinlerine çevirselerdi, Türkiyenin hudutları hâlâ Tunadan başlardı. Bunun acısını çok gördük. Burada oturanları, bizim camiamız dahilinde bulunanları behemehal Türk camiasının medeniyetine sokmak ve onları medeniyetin feyzinden istifade ettirmek bizim borcumuzdur. Niçin hâlâ Kürt Memet, Çerkeş Hasan, Lâz Ali diyelim. Bir defa bu, hâkim unsurun kendi zaafını gösteren bir şeydir. Halbuki Türk unsuru en çok temsil [asimile] eden bir unsurdur. Bu ayrılıkları [olduğu gibi] bırakmak doğru değildir. Eğer kendisinin içinde ufak bir aykırılık hissi varsa, mekteplerde ve cemiyette onu silelim, o adam da o zaman benim kadar Türk olacak ve memlekete hizmet edecektir. Böylece memlekete hizmet etmiş yabancı ırklara mensup adamlar çoktur. Niçin bunları kendilerimizden ayıralım? Ve kara damga gibi alnında yabancı, yabancı, yabancı diye bulunduralım? Bu ayrılıkları da kaldırmak lâzımdır. Bizim vazifemiz budur. Bu itibarla bu madde konulmuştur. Bu maddeyi aynen kabul buyurun. (*a.g.e.*: 249)

Kaya'nın farklılıkları korumanın tarihsel bir hata olduğunu savunan görüşleri, zaten doğuştan 'bizden olmayan'lar şeklinde yaftalanmış olanların hayatında yansımasını buldu; şimdi onlara görsel ya da işitsel farklılıklarını silme fırsatı tanınıyordu. Azınlıklar artık hukuken Türk olamasalar bile Türk görünebileceklerdi.[45] Herkesin kamusal alanda yalnızca Türkçe konuşmasını talep ederek Osmanlının çok dilli mirasına saldırıya geçen yarı-resmî "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyalarında da bütün gücüyle harekete geçen bu zihniyetti. Türkçe konuşmamak Türk milletine saygısızlıktı ve "Türklüğe hakaret" olduğu gerekçesiyle cezalandırıldığı oldu (Koçak, 2005).

Millet sisteminin yeniden hortladığı bir ortama dönmekten –ve aynı aşağılayıcı sonla karşılaşmaktan– duyulan korku azınlıklara yönelik diğer iki politikanın da belirleyicisi oldu. Türkiye 1926 yılında şeriata son veren yeni seküler Medeni Kanun'u kabul ettiğinde devlet azınlıklara Lozan Antlaşması'yla tanınan, kendi din ve adetlerine göre kişisel statü hukuklarını uygulama haklarından feragat etmeleri için baskı yaptı.[46] Cemaatlerinin bazı üyelerinin itirazlarına rağmen hahambaşı ile Rum ve Ermeni patrikleri cemaatleri adına bu haklarından feragat ettiklerini bildirdiler.[47] Osmanlı millet sisteminin belirleyici özelliklerinden biri olan hukuksal çoğulculuğa Türkiye'de böylece son verilmiş oldu. Milletler Cemiyeti, Antlaşma'nın bir hükmünün tek taraflı olarak feshedilmesi karşısında herhangi bir rahatsızlık dile getirmedi (Oran, 2004: 70-71).

Devletin farklılıkları yok saydığının bir başka göstergesi de askere alma alanında tezahür etti. Lozan görüşmeleri sırasında Türk heyeti Müttefiklerin, azınlıkların askerlikten muaf tutulması talebini reddetmişti. Müttefiklerin gerekçesi Bi-

45 Soyadı kanunu yeterince çalışılmamış bir konudur bkz. Türköz, 2004 ve Szurek, 2013.

46 Yeni Medeni Kanunu'nun kabulünün, özellikle Kapitülasyonların ilgasıyla ilgili olmak üzere, Lozan'daki görüşmelerle olan bağlantısı için bkz. Özsü, 2011.

47 Bu her üç topluluk için de görüş ayrılıklarını barındıran bir süreçti. Ermenilerin bu gelişmeleri nasıl yaşadıkları üzerine hâlâ elimizde yeterince ayrıntılı bir analiz bulunmuyor; ancak Rumlar ve Yahudiler için bkz. sırasıyla Alexandris, 1992: 135-139; Bali, 1999: 54-102.

rinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı devletinin Hıristiyan erkekleri amele taburlarında toplaması ve öldürülmeleri talimatını vermiş olmasıydı. Dolayısıyla onlara göre azınlıklar, Türk ordusunda güvende olamazlardı. Türk tarafı da böyle bir muafiyetin Müslüman gençlerin aleyhine işleyeceğini, tıpkı Osmanlı zamanındaki gibi Müslümanlar askerlik görevini yerine getirirken gayrimüslimlerin para kazanmaya devam ederek servet yapma imkânını elde edeceklerini savundular.[48] Görüşmelerden Türkiye tarafı galip çıktı ve gayrimüslim erkekler de askere alındılar. Ancak devletin onlara karşı güvensizliğinin devam ettiğinin bir göstergesi olarak genellikle gayrimüslim askerlere silah verilmedi ve silah kullanmalarına izin verilse bile genellikle ayrımcı muameleye tabi tutuldular (Bali, 2011). En önemlisi de 1856 öncesi Osmanlı'da gayrimüslimlerin askerî ve sivil bürokrasinin üst kademelerinde görev almalarına ilişkin kısıtlamalarda olduğu gibi, yeni Türkiye de profesyonel orduda kariyer yapmanın kapılarını gayrimüslimlere kapalı tuttu. Bu birbiriyle çelişen ikili uygulama, 'asimile edilebilirlik' paradoksunun en açıklayıcı örneğini oluşturur: Gayrimüslimler Türk oldukları için vatan savunmasında ölebilirlerdi ama Türk olmadıkları için diğerlerine aynı şeyi yapma, vatan için ölme emri veremezlerdi. Türkiye geçmişinden o kadar korkuyordu ki onu tekrarlamaktan kendini alamıyordu.

Sonuç: Ermeni'den Türk olabilir mi?[49]

Ekim 1913 tarihine kadar her ilkokulda her Türk vatandaşı çocuk "Türküm" diye bağırdı ama bu çocuklardan bazıları hayatın birçok başka alanında 'Türk olmayan' muamelesi gördü. Farklılıkları, genelde onlara unutmayı tercih edecekleri anlarda hatırlatıldı; farklılıklarının hatırlanmasını tercih edecekleri zamanlardaysa genelde farklılıkları yok sayıldı (Ovadia, 1995: 144-146). Ben bunun, kökleri 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'na ve başarısızlıkla sonuçlanan dinler üstü bir Osmanlı ulusu yaratma girişimlerine uzanan, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ikileminin en önemli bir yansıması olduğunu savunuyorum. Osmanlı sonrası Türkiye'nin siyasi elitinin Balkan Savaşları'ndan itibaren yaşanan bu başarısızlığı yorumlama biçimi yalnızca Rumların Anadolu'dan sürülmesi ve Ermeni soykırımıyla sonuçlanmakla kalmadı, modern Türkiye'nin, gayrimüslimlerin kendi içinde varlığını içine sindirememesine de yol açtı.

Madem bir Ermeni ya da bir Rum veya bir Yahudi Türk olamayacaktı, Lozan sonrası Türkiye'de gayrimüslim varlığını ölü doğmuş bir proje olarak mı nitelemeliyiz? Gerek grup, gerekse birey olarak gayrimüslimlerin bu asimilasyon paradoksu karşısında nasıl bir davranış geliştirdiğini derinlemesine inceleyen çalışmalar yapılmadıkça bu soruya tam olarak yanıt veremeyiz.[50] Türkiye'nin pa-

48 Bu tartışma üzerine doyurucu bir analizi için bkz. Bayar, 2013: 12-14.

49 Bu alt başlığa esin veren çalışma Gyanendra Pandey'in (1999) çalışmasıdır.

50 Azınlık dillerinde yazılmış birincil kaynaklardan derinlemesine çalışmalara hâlâ sahip değiliz.

radoksal tavrı kafalarını mı karıştırdı yoksa bunu bir varoluş ve direniş alanı açmak için kendi yararlarına mı kullandılar? Ben bu soruyu, bu makalede tartışılan süreçlere, Osmanlı Türk Ermeni sözcülerin perspektifinden bakarak başka bir çalışmamda yanıtlıyorum (Ekmekçioğlu, basım aşamasında).

Hamdullah Suphi'nin de belirttiği gibi farklılıklarını bastıranlar çoğunlukla aynı olabilirlerdi ve böylece onlara aynı çoğunluğa davranıldığı gibi davranılabilirdi. Ne var ki, bazı Türk vatandaşları farklılıktan vazgeçmemekte ısrar etti. Örneğin, şiddet ve baskı Kürtlerde istenilen sonucu doğurmadı. Ama devlet Kürtlerin muhtemel asimilasyonunda ısrarcı olmaya, yalnızca dinleri nedeniyle değil, aynı zamanda Müslümanlıkları tarihsel olarak, 'öz Türkler' ile aynı kampta yer almaları anlamına geldiği için (kanını dökerek görevlerini yerine getirenler) devam etti. Başka bir deyişle bütün Müslüman gruplar ortak düşman karşısında ortak bir tarihi paylaştıkları ve ortak çıkarı güttükleri için (ülkü birliği) Müslüman gruplar arasındaki farklılıklar geçici ve dönüşüme açık olarak algılandı. Aşılmaz olarak kalan farklılık dindi ama burada, inanç sistemine, İsa'ya veya Musa'ya inanışa indirgenebilecek anlamda bir 'din'den bahsetmiyoruz. Daha çok 19. yüzyılın ortalarından itibaren dini, "kendinden menkul bir 'Hıristiyan' Batı ile onun ebedi düşmanı olarak gördüğü 'Müslüman' bir Osmanlı İmparatorluğu arasında kolonyal karşılaşma alanı haline getiren tarihsel süreçlerin yol açtığı uzlaşmaz karşıtlık"tan bahsediyoruz (Makdisi, 2000: 2). Yeni Türkiye'nin geçmişinden kurtulma arzusuna rağmen Lozan Antlaşması bu trendi sürdürdü çünkü Antlaşma azınlıklık olabiliriliğin gerekçesi olarak sadece dini kabul etti ve örneğin ırksal, etnik, ve dilsel azınlık kavramlarını reddetti. Üstüne üstük Türkiye'nin –ve diğer benzer ikinci sınıf ülkelerin– bu kurallara uyup uymadığını kontrol etmek için Milletler Cemiyeti'ni teftişle görevlendirdi. Sonuçta, Türkiye Lozan Antlaşması'nın azınlıklarla ilgili maddelerinden kaçma yollarını buldu. Azınlıklar Batı ile Türkiye'nin birbirleriyle iletişim kurma yollarından biri olmaya devam edegeldi.

KAYNAKÇA

A. Ş., Gözübüyük ve Z. Sezgin (1957) *1924 Anayasası Hakkındaki Meclis Görüşmeleri*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İdari Bilimler Enstitüsü.

Afetinan, Dr. A. (1959) *Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Akçam, T. ve Ü. Kurt (2012) *Kanunların Ruhu: Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Aktar, A. (2000) *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Al-Rustom, H. A. (2012) "Anatolian Fragments: Armenians between Turkey and France", yayımlanmamış doktora tezi, London School of Economics.

Alexandris, A. (1992) *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations, 1918-1974* Centre for Asian Minor Studies, Atina.

Bunun istisnaları için bkz. Rıfat Bali'nin (örneğin, 2013) Yahudilere ilişkin çalışmaları; Rumlar için bkz. Alexandris, 1992 ve Kamouzis, 2013.

Anayis (Avedisian, Y.) (1949) *Houshers*, Paris.

Atatürk, M. K. (1961) *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, cilt 1, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Aydın, C. (2007) *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, Columbia University Press, New York.

Aztarar, 30 Ocak 1927.

Baer, M. D. (2010) *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanfod University Press, California.

Bali, R. (1999) *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni, 1923-1945*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bali, R. (2011) *Gayrimüslim Mehmetçikler: Hatıralar-Tanıklıklar*, Libra, İstanbul.

Bali, R. (2013) *The Silent Minority in Turkey: Turkish Jews*, Libra, İstanbul.

Bass, G. (2008) *Freedom's Battle: The Origins of Humanitarian Intervention*, Alfred A. Knopf, New York.

Bayar, Y. (2013) "In Pursuit of Homogeneity: The Lausanne Conference, Minorities and the Turkish Nation", *Nationalities Papers*, 42: 108-25.

Bayır, D. (2013) *Minorities and Nationalism in Turkish Law*, Ashgate.

Berkovitz, J. R. (2004) *Rites and Passages: The Beginnings of Modern Jewish Culture in France, 1650-1860*, University of Pennsylvania Press.

Bloxham, D. (2002) "Three Imperialisms and a Turkish Nationalism: international stresses, imperial disintegration and the Armenian genocide", *Patterns of Prejudice*, 36(4).

Bora, T. (1996) "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim*, 77: 168-92.

Bozarslan, H. (2008) "Kurds and the Turkish State", Kasaba, R. (der.), *The Cambridge History of Turkey*, cilt 4 içinde, Cambridge University Press, Cambridge.

Carnegie Endowment for International Peace (1924) *The Treaties of Peace 1919-1923*, cilt 2, New York, 959-1052.

Cooper, J. M. (2001) *Breaking the Heart of the World: Woodrow Wilson and the Fight for the League of Nations*, Cambridge University Press, Cambridge.

Cowan, J. K. (2010) "Justice and the League of Nations Minority Regime", Clarke, K. M. ve M. Goodale (der.), *Mirrors of Justice: Law and Power in the Post-Cold War Era* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 270-90.

Çağaptay, S. (2006) *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who Is a Turk?*, Routledge, Londra.

Çetinoğlu, S. (2008) *Ekonomik ve Kültürel Jenosit: Varlık Vergisi 1942-1944*, Belge Yayınları, İstanbul.

Çoker, F. (1995) *Türk Parlamento Tarihi: Millî Mücadele ve T.B.M.M. I. Dönem, 1919-1923*, cilt 2, Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı, Ankara.

Demir, F. (2007) *Osmanlı Devleti'nde II. Meşrutiyet Dönemi Meclis-i Mebusan Seçimleri, 1908-1914*, İmge Kitabevi, Ankara.

Deri, M. (2009) *Türkiye'de Azınlıklar ve Azınlık Okulları: Rum-Yahudi Ve Ermeni Cemaatleri*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009).

Dressler, M. (2013) *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford University Press, New York.

Dündar, F. (1999) *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar*, Doz Yayınları, İstanbul.

Eissenstat, H. (2005) "Metaphors of Race and Discourse of Nation," Spickard, P. R. (der.), *Race and Nation: Ethnic Systems in the Modern World* içinde, Routledge, New York, 239-56.

Eissenstat, H. (2007) *The Limits of Imagination: Debating the Nation and Constructing the State in Early Turkish Nationalism*, doktora tezi, University of California, Los Angeles.

Ekmekçioğlu, L. (2013) "A Climate for Abduction, A Climate for Redemption: The Politics of Inclusion during and after the Armenian Genocide", *Comparative Studies in Society and History*, 55.

Ekmekçioğlu, L. (2014) "Republic of Paradox: The League of Nations Minority Protection Regime and the New Turkey's Step-Citizens", *International Journal of Middle East Studies*, 46(4): 657-679.

Ekmekçioğlu, L. (yazım aşamasında) *When History Became Destiny: Gender and the Re-making of Armenianness in Post-Ottoman Turkey*.

Emon, A. (2012) *Religious Pluralism and Islamic Law: "Dhimmis" and Others in the Empire of Law*, Oxford University Press, Oxford.

Erickson, E. J. (2008) "The Armenians and Ottoman Military Policy, 1915", *War in History*, 15: 141-67.

Fink, C. (1996) "The Paris Peace Conference and the Question of Minority Rights", *Peace & Change*, 21: 273-88.

Fink, C. (2004) *Defending the Rights of Others: The Great Powers, the Jews, and International Minority Protection, 1878-1938*, Cambridge University Press, Cambridge.

İçduygu, A. ve Ö. Kaygusuz (2004) "The Politics of Citizenship by Drawing Borders: Foreign Policy and the Construction of National Citizenship Identity in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 40: 26-50.

İçduygu, A., Toktaş, Ş. ve B. A. Soner (2008) "The Politics of Population in a Nation-Building Process: Emigration of Non-Muslims from Turkey", *Ethnic and Racial Studies* 31.

İnce, B. (2012) *Citizenship and Identity in Turkey: From Atatürk's Republic to the Present Day*, I. B. Tauris, Londra.

Jackson Preece, J. (1998) *National Minorities and the European Nation-States System*, Oxford University Press, Oxford.

Kadıoğlu, A. (2007) "An Oxymoron: The Origins of Civic-Republican Liberalism in Turkey", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16: 171-90.

Kaligian, D. (2009) *Armenian Organization and Ideology under Ottoman Rule (1908-1914)*, Transaction Publishers, New Jersey.

Kamouzis, D. (2013) "A Minority in a State of Flux: Greek Self-Administration and Education in Post-Lausanne İstanbul (ca. 1923-30)", Fortna, B. vd. (der.), *State-Nationalisms in the Ottoman Empire, Greece and Turkey: Orthodox and Muslims, 1830-1945* içinde, Routledge, Londra.

Karakoç, K. (2010) "Osmanlı Hariciyesinde Bir Ermeni Nazır: Gabriyel Noradunkyan Efendi", *Uluslararası İlişkiler*, 7: 157-177.

Keşmer, E. (2012) *Bir Poşet İstanbul Toprağı*, Siyah Beyaz Kitap, İstanbul.

Kezer, Z. (basım aşamasında) *Building the Nation-State: State, Space, and Ideology in Early Republican Turkey*, University of Pittsburgh Press.

Khadissian (1961) *Armenian Review*, 14.

Kidwai, M. H. (1919a) *The Future of Muslim Empire: Turkey*, Central Islamic Society, Londra.

Kidwai, M. H. (1919b) *The Sword against Islam; Or, a Defence of Islam's Standardbearers: A Close and Critical Study of the Question of the Muslim Ottoman Empire, with Reference to the Memorandum of the Ottoman Delegates and Its Reply by the Council of Ten at Paris*, Central Islamic Society, Londra.

Kieser, H. ve D. Bloxham (2014) "Genocide", Winter, J. (der.), *The Cambridge History of the First World War*, cilt 1 içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 585-615.

Kirişi, K. (2000) "Dissaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices", *Middle Eastern Studies* 36: 1-22.

Koçak, C. (2005) "Ayın Karanlık Yüzü: Tek-parti Döneminde Gayri Müslim Azınlıklar Aleyhinde Açılan Türklüğü Tahkir Davaları", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 1: 147-208.

Kymlicka, W. (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford.

Makdisi, U. (2000) *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, University of California Press, Berkeley.

Manela, E. (2007) *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, Oxford University Press, Oxford.

Mazower, M. (1997) "Minorities and the League of Nations in Interwar Europe", *Daedalus*, 126.

Meray, S. L. (1969) *Lozan Barış Konferansı Tutanaklar, Belgeler*, takım 1, cilt 1, kitap 1, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

Moses, A. D. (basım sürecisinde) *Genocide and the Terror of History: The Quest for Permanent Security*, Cambridge University Press, New York.

Motyl, J. (1985) "Ukrainian Nationalist Political Violence in Inter-War Poland, 1921-1939", *East European Quarterly*, 19: 46.

Okutan, Ç. (2004) *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, Bilgi İletişim Grubu, İstanbul.

Oran, B. (2004) *Türkiye'de Azınlıklar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ovadia, S. (1995) "Yahudi Olduğumu Ne Unutmaya Ne de Hatırlatmaya Hakkın Var", *Birikim*, 71-72.

Özsü, U. (2011) "Fabricating Fidelity: Nation-Building, International Law, and the Greek-Turkish Population Exchange", *Leiden Journal of International Law*, 24: 823-47.

Pandey, G. (1999) "Can a Muslim Be an Indian?", *Comparative Studies in Society and History*, 41: 608-629.

Papazian, V. (1952) *Im Hushere*, Hamazkayin Press, Beyrut.

Riga, L. ve J. Kennedy (2009) "Tolerant Majorities, Loyal Minorities and 'Ethnic Reversals': Constructing Minority Rights at Versailles 1919," *Nations and Nationalism*, 15: 461-82.

Rodogno, D. (2011) *Against Massacre: Humanitarian Interventions in the Ottoman Empire, 1815-1914* Princeton University Press, New Jersey.

Sancar, S. (2012) *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Schick, I. C. (2007) "Christian Maidens, Turkish Ravishers: The Sexualization of National Conflict in the Late Ottoman Period", Schick, I. C. ve A. Buturovic (der.), *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture and History* içinde, I. B. Tauris, Londra, 273-306.

Scott, J. W. (2007) *The Politics of the Veil*, Princeton University Press.

Suny, R. G. (2011) "Writing Genocide: The Fate of the Ottoman Armenians," Suny, R. G., Göçek, F. M. ve N. N. Naimark (der.), *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire* içinde, Oxford University Press, New York, 15-41.

Szurek, E. (2013) "Appeler les Turcs par leur nom le nationalisme patronymique dans la Turquie des annèes 1930", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 2: 18-37.

T.B.M.M. Gizli Celse Zabıtları (2 Mart 1923) devre 1, cilt 4.

Thio, L. (2005) *Managing Babel: The International Legal Protection of Minorities in the Twentieth Century*, Marinus Nijhoff, Leiden.

Throntveit, T. (2011) "The Fable of the Fourteen Points: Woodrow Wilson and National Self-Determination", *Diplomatic History*, 35: 445-81.

Tusan, M. (2014) "'Crimes against Humanity': Human Rights, the British Empire, and the Origins of the Response to the Armenian Genocide", *American Historical Review*, 119: 47-77.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (1934, 21 Haziran) cilt 23, dönem IV.

Türköz, M. (2004) "The Social Life of the State's Fantasy: Memories and Documents on Turkey's 1934 Surname Law", doktora tezi, University of Pennsylvania.

Üngör, U. Ü. (2011) *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950*, Oxford University Press, Oxford.

Üngör, U. Ü. ve M. Polatel (2011) *Confiscation and Destruction: The Young Turk Seizure of Armenian Property*, Continuum, Londra.

Vahapoğlu, H. M. (2005) *Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar: Yönetimleri Açısından*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Wasti, S. T. (1994) "Mushir Hosain Kidwai and the Ottoman Cause", *Middle Eastern Studies*, 30.

Weitz, E. (2008) "From the Vienna to the Paris System: International Politics and the Entangled Histories of Human Rights, Forced Deportations, and Civilizing Missions", *American Historical Review*, 113.

Yeğen, M. (2004) "Citizenship and Ethnicity in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 40: 51-66.

Yılmaz, H. (2006) "Two Pillars of Nationalist Euroskepticism in Turkey: The Tanzimat and Sèvres Syndromes", Karlsson, I. ve A. S. Melin (der.), *Turkey, Sweden and the European Union: Experiences and Expectations* içinde, SIEPS, Stockholm, 29-40.

Young, I. M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, New Jersey.

Zarakol, A. (2010) "Ontological (In)Security and State Denial of Historical Crimes: Turkey and Japan", *International Relations*, 24: 3-23.

Zilfi, M. (2010) *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire: The Design of Difference*, Cambridge University Press, New York.

Türkiye'de devlet aklı ve 1915*

*Güven Gürkan Öztan** - Ömer Turan****

Özet: Devlet aklı, devleti yönetmeye ilişkin bir akıl yürütme biçimi, bir tasavvur bütünüdür. Bu bağlamda devletin normal hayatta tâbi olunan kurallarla yönetilemeyeceğini, devlet yönetiminin tâbi olacağı kurallar bütününün sıradan ilişkileri düzenleyen normlardan farklı olduğu iddia edilir. Devlet aklının temel gayesi, devletin bekası ve iktidar pozisyonunda olanların konumlarını korumalarıdır. Bu makalenin amacı, devlet aklına referansla Türkiye'de devletin Ermeni soykırımının tanınması taleplerine ne şekilde cevap verdiğini ve resmi tezi savunan aktörlerin nasıl bir eylem repertuarına sahip olduğunu 1915'ten günümüze kadar olan süreçte analiz etmektir. Ayrıca bu makale, Ermeni soykırımının inkârının Türkiye'de devlet ile toplum arasındaki entegrasyonunun sağlanmasında kilit bir rol oynadığını iddia etmektedir. Çalışma ilk önce erken Cumhuriyet döneminde inkârcılığın inşa sürecine odaklanıyor. İkinci bölüm, Esat Uras'ın *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi* kitabına referansla, inkârcılığın sistematize edilme çabasındaki dönüm noktasına yoğunlaşıyor. Üçüncü bölümde 12 Eylül askerî darbesi sonrasında sivil ve askerî bürokrasinin 'Ermeni meselesi'ne dair geliştirdiği stratejiler inceleniyor. Dördüncü bölüm ise Dışişleri Bakanlığı'nın inkârcılığın üretilmesindeki rolünü mercek altına alıyor. Beşinci bölümde Batı parlamentolarına soykırımı tanıma tasarıları geldiği dönemde, Türkiye'nin diplomatik mücadelede kullandığı hamle repertuarı tartışılmakta. Altıncı bölüm, genel olarak milli eğitimde bilhassa da yüksek öğrenim alanında inkârcılığı yeniden üreten mekanizmalara odaklanıyor. Diğer bölümde ise Orhan Pamuk ve Hrant Dink davalarında olduğu üzere resmî anlatının yargı mekanizmlarıyla nasıl korunmaya çalışıldığını anlatıyor. Son olarak makalede inkârcılığın, devlet aklının sürekliliğinde önemli bir rol oynadığı iddia ediliyor. Ayrıca resmî taktik ve stratejlerin resmî teze meydan okumalara göre değişim gösterdiği ve fakat inkârcılığın ısrarlı bir biçimde yeniden üretildiği ifade ediliyor

Anahtar sözcükler: Devlet aklı, Ermeni soykırımı, inkârcılık, resmî anlatı, Esat Uras, Dışişleri Bakanlığı, 'Ermeni meselesi'.

(*) Bu çalışmanın ilk hâlini okuyarak yorum ve önerilerini bizle paylaşan Fatmagül Berktay, Lerna Ekmekçioğlu, Yaşar Tolga Cora, Kerem Ünüvar, Sevecen Tunç, Cemil Boyraz, İlay Örs ve Kudret Çobanlı'ya ve ayrıca *Toplum ve Bilim*'in anonim hakemlerine teşekkür ederiz. Makalenin mevcut hâlindeki eksikliklerin sorumluğu bize aittir.

(**) İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

(***) İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Türkiye'de devlet Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından günümüze kadar uzanan süreçte hangi araç ve çerçeveleri kullanarak toplumla entegrasyonunu sağlamaya çalışmıştır? Entegrasyon sorunu temel olarak; belirli bir devletin sınırları dâhilinde bürokratik aygıt, devletin zor (*coercion*) araçları, üretim ilişkileri, mübadele ve bölüşüm mekanizmaları, devlet-yurttaş ilişkileri, devlet-din ilişkileri ve hatta dil mecrası gibi çeşitli kültürel düzlemlerden oluşan farklı unsurlar arasındaki zıtlıkların nasıl azaltılacağı ve işlevsel bir uyumun nasıl oluşturulacağına ilişkindir. Entegrasyon süreci bünyesindeki bütün unsurları dönüştürerek kendisini inşa eder. Osmanlı'nın son döneminde tüm siyasi aktörler, imparatorluğun "dışarıdan olduğu kadar içeriden de, ... her yerden gelebilecek ölümcül bir tehdit altında olduğunu çok iyi anlamışlardı" (Deringil, 2002: 15). Başka bir ifadeyle, imparatorluğun çözülme sürecini gözleyenler için öncelikli temel hedef çözülme sürecini tersine çevirebilecek bir entegrasyon sürecini başlatmaktı. Tarihçiler tarafından 'savaş onyılı' olarak adlandırılan 1912-1922 dönemi bu çerçevede önemli bir fırsat sundu. Bir yandan farklı entegrasyon modelleri arasından gerçekleşme şansı olmayanlar bu süre zarfında elenmiş oluyordu; öte yandan savaş mecrası, yeni entegrasyon mekanizmalarının devreye sokulmasını mümkün kılıyordu.

Charles Tilly'ye göre savaş mecrası, aynı zamanda yeni devletin inşa sürecine olanak tanır. Tilly'nin devlet kurmak ile savaş yapmak arasında işaret ettiği bağa örnek teşkil edecek şekilde, Cumhuriyet döneminin ulus-devlet yapısının temelleri 1912-1922 savaş döneminde atılmıştır. Tilly'yi (1985) takiben söyleyecek olursak, savaş ortamının örgütlü şiddeti, savaşmak (*war making*), devlet kurmak (*state making*), koruma sağlamak (*protection*) ve kaynaklara el koyma (*extraction*) faaliyetlerinin, birbirlerini güçlendirmesi ile vücud bulur. Savaş mecrası, önceki siyasal çerçeveleri geçersiz kılar ve hangi gruba koruma sağlanacağını, hangi kaynakların nasıl el değiştireceği konusunda radikal hamlelere olanak tanır.

Savaş mecrasında başlayan entegrasyon sürecinin iki özelliğini vurgulamak gerekiyor. Birincisi, süreç, esas olarak devlet aklını kullanan aktörler tarafından yürütülür. İkincisi, sürecin sonunda aktörler, yeni entegrasyon modelinin ana çerçevesini oluşturacak olan yeni toplumsal sözleşmeyi formüle ederler. Devlet aklını kullanan aktörler tarafından yürütülen entegrasyon projesi bağlamında bir dizi strateji devreye sokulur. Jürgen Habermas'ı (1997) takiben, sistem entegrasyonunu hedefleyen devlet aklının teknik kurallar üzerinden işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Devlet aklı 'belirli emir kipleri' ve gündelik dilden koparılmış/teknikleştirilmiş bir dil ile entegrasyonu kurmayı amaçlar. Amaç teknik kuralların güçlendirilmesi, genişletilmesi ve modern devlet aygıtının giderek daha çok alanı kontrol eder hâle gelmesidir. Böylelikle, geleneksel düzende, toplumun düzenlemesine bırakılmış alt-alanlar giderek devletin sistem entegrasyonu mantığı tarafından kontrol altına alınır. Bu kapsamda devlet aklı, dili de sosyal bağlamından ayrıştırır. Devlet aygıtı modernleşip güçlendikçe, sistem enteg-

rasyonu ile sosyal entegrasyon arasında bağımlılık ilişkisi güçlenir. Sosyal entegrasyon süreçlerinin de sistem entegrasyonu tarafından şekillendirilmiş süreçlere dönüştüğü gözlemlenir (Giddens, 1989; Mouzelis, 1997). Aşağıda tartışacağımız üzere, bu noktayı, 'devlet-toplum sınırına' mutlaklık atfetmeme gereği hakkında ilk şerh olarak düşelim.

Entegrasyonun sağlanmasında kurucu sözleşmenin işlevi üzerinden devam edecek olursak, toplumsal sözleşme kuramındaki yeni tartışmalarda, modern toplumda adı konmamış ama etkileri hissedilebilen, metaforik sözleşmelerin hüküm sürdüğünün altı çizilmekte. Bu tartışmaları takiben Barış Ünlü (2012) Cumhuriyet'in kurucu sözleşmesini 'Türklük Sözleşmesi' olarak adlandırmayı öneriyor. Ünlü'ye göre, "Bu metaforik sözleşmeyi her Türk ve her Türkleşen aktif olarak imzalamamış olabilir, ama sözleşme gereği, imzacı olmasa da, kişi bundan faydalanabilir. Burada kritik olan sözleşmeye direnmemek ve aykırı davranmamaktır" (Ünlü, 2013). Sözleşmeye aykırı davrananlar için bir dizi müeyyide öngörülür. Bu yaklaşım çerçevesinde, Türklük Sözleşmesi bir içerme ve dışlama süreci, devlet ve Türkleşmeyi kabul eden çeşitli Müslüman etnik gruplar arasındaki karşılıklı bir anlaşmadır. Ünlü'nün ifadesiyle:

> Bu yazılı olmayan sözleşmenin birinci maddesi, Türkiye'de güvenli ve imtiyazlı bir şekilde yaşamak ve yaşayabilme umuduna sahip olmak için Türk olmak veya Türkleşmek gerektiğidir. İkinci maddeye göre, 1915-1924 arasında gayrimüslimlere ve onlar arasında özellikle Ermenilere yapılanlardan, gayrimüslim mal ve mülklerinin Müslümanlar arasında nasıl paylaştırıldığından asla bahsedilmeyecek, bu konuda bilimsel araştırma ve siyaset üretilmeyecektir. Sözleşmeye 1925'te eklenen üçüncü maddeye göre ise, Kürtlere yapılanlardan asla bahsedilmeyecek, Kürt meselesi hakkında bilimsel çalışma ve siyaset üretilmeyecektir. (Ünlü, 2014)

Kurucu sözleşme çoğu durumda bilgisizliğin epistemolojisi çerçevesinde işlev görür. Başka bir ifadeyle sözleşme, bilgisizliği 'bilgi' olarak sunar ve yaygınlaştırır. Ünlü'ye göre, Türklük Sözleşmesi'nin çok önemli bir birleşeni bilgisizlik sözleşmesidir: "Belli konularda bilgi üretmek, bilgi yaymak yasaktır. Bu yasalarla ve zor aygıtlarıyla güvence altına alınmıştır". Sözleşmenin zeminini, Fethi Açıkel'in (1996) "kutsal mazlumluğun psikopatolojisi" olarak kavramsallaştırdığı ruh hâli ve algılama biçimi oluşturur. Açıkel'in ifadesiyle 'kutsal mazlumluk', kolektif öznelerin gerçeklikle ilişkisini kurgulayan bir ideolojidir. Bu ideoloji çerçevesinde, kişiler, "horlanmış, haksızlığa ve ihanete uğramış yığınlar/özneler intikam ideolojisinin ve güç aygıtının içinde kendini yitirmiş birer taşıyıcıya" dönüşürler. "Mazlum özne içinde yaşadığı döneme ve tarihe öyle bir perspektiften bakar ki, onun gözünde tarih, bir mazlumluk manzumesi olarak dillenir" (Açıkel, 1996). Bu manzumeye masumiyet iddiası eşlik eder. 'Kutsal mazlumluk' emperyal geçmişte huzur bulur. Emperyal dönemin sönümlenmesi huzursuzluğa denk düşer:

> Başta diğer emperyal güçler olmak üzere, azınlıklar, gayrimüslim ticaret burjuvazisi, kozmopolit ve Avrupa mukallidi entelektüeller, Ermeniler, Rumlar, Yahudiler, dönme gayrimüslimler ve Masonlar bu gerileyişten farklı nedenlerle sorumlu tutulurlar. Uğradığı haksızlıkların meşru gerekçelerine binaen Türk-İslâm Mazlumluğu, geçmişi –faturasını 'malûm başkalarına ödeterek'– yeniden inşa etmenin, benliğini kurtarmanın ve 'üç kıtada' egemen olmanın hayalini kurar. (Açıkel, 1996)

Tam da bu akıl yürütme ile birlikte, mazlumluk, Türklük Sözleşmesi çerçevesinde, güç istemine dönüşür.

Bu makale tam da bu noktadan hareket etmektedir. Çalışmanın başlangıç noktasına göre Türkiye'de devlet aklının öngördüğü entegrasyonun önemli bir ayağı 1915 Ermeni soykırımına dair inkârcı tavırdır. Makalenin temel amacı, Türkiye'de devlet aklının, 1915'e ilişkin inkârcılığı, erken Cumhuriyet döneminden günümüze kadar olan dönemde nasıl inşa ve tahkim ederek dönüştürdüğünü tartışmak. Makale yedi bölümden oluşuyor. Birinci bölüm erken Cumhuriyet döneminde inkârcılığın inşa sürecine odaklanıyor. İkinci bölüm Esat Uras'ın 1950'de yayımlanan kitabı *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi* kitabı ve 1965'te 50. yıl tartışmaları odağında inkârcılığın sistematize edilme çabalarını serimlemekte. Üçüncü bölüm 12 Eylül askerî darbesi sonrasında devlet aklının 1915'e ilişkin perspektifine odaklanmakta. Dördüncü bölüm bir kurum olarak Dışişleri Bakanlığı'nın inkârcılığın üretilmesindeki rolünü mercek altına alıyor. Bu bölüm aynı zamanda Dışişleri bünyesinde oluşturulan İstihbarat ve Planlama Koordinasyon Kurulu'nun faaliyetlerine referansla devlet aklının, hukukun içindeki hamlelerle hukuk dışı hamleleri eşanlı olarak nasıl devreye soktuğunu incelemekte. Beşinci bölümde parlamentolara, soykırımı tanıma tasarıları geldiği dönemde devlet aklının giriştiği diplomatik mücadelede kullanılan hamle repertuarı tartışılmakta. Altıncı bölüm, genel olarak milli eğitimde, bilhassa da yüksek öğrenim alanında inkârcılığı yeniden üreten mekanizmalara odaklanıyor. Yedinci bölüm ise resmî anlatının yargı mekanizması marifetiyle nasıl korunmaya çalışıldığının örneklerini sıralıyor. Başka bir ifadeyle, makale erken Cumhuriyet döneminden günümüze kadar devlet aklının sürekliliğini ve değişen zemine uygun olarak geliştirdiği yeni hamleleri tartışmakta.

Bu bölümlere geçmeden önce devlet aklının operasyonel bir tanımını yapmak ve bu çalışma boyunca benimsenen metoda ilişkin kimi noktaları vurgulamak gerekli gözükmekte. Devlet aklı öncelikli olarak devleti yönetmeye ilişkin bir akıl yürütme biçimi, bir tasavvur bütünüdür. Devlet aklının normal akıldan temel farkı, devletin normal hayatta tâbi olunan kurallarla yönetilemeyeceği ve devlet yönetiminin tâbi olacağı kurallar bütününün sıradan ilişkileri düzenleyen normlardan farklı olduğu vurgusudur. Devlet aklının temel amacı, devletin bekası ve iktidar pozisyonunda olanların konumlarını korumalarıdır. "Üstün otoritenin çıkarlarının bireysel, toplumsal veya ekonomik çıkarlardan ve temel etik ilkelerden önce geldiği" tasavvuru devlet aklının temelini oluşturur (Sancar,

2012: 24-25). Bu 'akıl', evrensel değerlere ve adalet arayışına değil, araçsal akıl kategorisine yakın düşer. Öyle ki en uygun araçlar, devletin bekasını en iyi savunan araçlardır. Mark Neocleous'un işaret ettiği gibi devlet aklı, devlet adamının devletin kudretini muhafaza etmesi için hangi çerçeveye uyması gerektiğini gösterir. Buna göre her devlet için özgül durumlarda bu çerçeveyi ve eylem hattını işleyişe koyan, belirleyen bir ideal devlet aklı vardır (Neocleous, 2014: 71).

Michel Foucault (2013: 224) devlet aklını "esas olarak devletin var olması ve bütünlüğü içinde muhafaza edilmesi için yeterli ve gerekli olanı saptamak" olarak tanımlamayı önerir. Devlet aklında devlete nazaran öncel, dışsal ve hatta ardıl hiçbir amaç yoktur. Foucault'ya göre bu akıl devletin özünü oluşturur. Bu noktada Foucault devlet aklının hiçbir şekilde bir yasallık veya meşruluk sistemiyle türdeş olmadığını da vurgular. Devlet aklı yasalara tâbi değildir; yasaları aşar. Devlet aklı yasalar uyarınca komuta etmek değil, yasalara komuta etmek anlamına gelir (Foucault, 2013: 228). Foucault'ya göre devlet aklı hangi bilgilerin gizli, hangi bilgilerin aleni, yani herkes tarafından ulaşılabilir olacağına da karar verir. Başka bir ifadeyle devlet aklının bir görevi de neyin devlet sırrı olacağına karar vermektir. "Devletin düşmanları, devletin rakipleri onun zenginlik ve insan anlamında sahip olduğu gerçek kaynakları bilmemelidirler" (Foucault, 2013: 243). Bu çerçevede neyin gizli, neyin aleni olacağının kodlanması gerekir. "Özel olarak istatistikler de uzun zaman yayılmaması gereken iktidar sırları olarak değerlendirilmiştir." Foucault'nun ifadesiyle devlet aklı uyarınca, "devlet insanların bilincine müdahale etmelidir; bunu da hükümranın insanları kendilerinin meşruluğuna ya da rakiplerinin gayrimeşruluğuna inandırmaya çalıştığında yaptığı gibi yalnızca onlara doğru veya yanlış bazı inançlar dayatmak için değil, kanaatleri değişsin ve kanaatleriyle birlikte yapıp etme, hareket etme biçimleri, iktisadi özneler olarak, politik özneler olarak davranışları değişsin diye yapmalıdır" (Foucault, 2013: 243).

Foucault'nun (2003: 38) ifadesiyle "bu iktidar içerisinde, bu iktidardan yola çıkarak ve bu iktidar yoluyla işleyen belirli bir gerçeklik ekonomisi olmadan iktidar uygulaması olmaz. İktidar tarafında hakikat üretimine bağlı kılınırız ve ancak hakikat üretimi yoluyla iktidar uygulayabiliriz." Bu müdahale çerçevesinde Foucault (1980: 81) uyruklaştırılmış, tâbi kılınmış bilmeye (*subjugated knowledge*) özel önem atfeder. Tâbi kılınmış bilme, işlevsel tutarlılıklar ya da biçimsel sistemler içine gömülmüş, maskelenmiş tarihsel içeriklerdir (Foucault, 2003: 23). Neocleous ise 'politik bilgi sorunu'nun devlet aklı savlarında asıl olduğunu söyler. Bilginin üreticisi ve koruyucusu olarak devleti gösteren politik imgelem, devlet fikrini ve devlet erkini meşrulaştırır. Devletin topluma müdahalesi sadece düzeni kurmakla değil, aynı zamanda epistemolojik boşluğu doldurması ile mümkün olur (Neocleous, 2004: 81). Neocleous'un devletin aynı zamanda epistemolojik bir proje olduğuna ilişkin vurgusu ve Foucault'un tâbi kılınmış bilme kavramı, 1915'e inkârcılığı incelemek için özel olarak önemli.

Foucault'nun devlet aklına ilişkin söylediklerinden hareketle ve sosyal teori literatüründeki diğer katkıları da hesaba katarak devlet aklına ilişkin dört noktadan oluşan bir ana çerçeve çizmek olası gözükmekte. Birincisi, devlet aklı için temel amaç, devletin bekası ve selametidir. Diğer tüm amaç ve referans noktaları bu temel amaca ikincil konumdadır. İkinci olarak, devlet aklı dost-düşman ayrımı çerçevesinde, güvenlik kaygısını temel öncelik olarak belirleyerek ve genel bir tehdit algısı çerçevesinde çalışır. Üçüncü olarak, devlet aklı sürekli olarak düzenlemelerin gereğini vurgular. Devlet aklının devletin kontrol ettiği alanı genişletmeye yönelik sürekli bir çabası söz konusudur. Dördüncü olarak, devlet aklı bir dil, bir düşünme biçimi yaratmaya ve bu düşünme biçimini yaygınlaştırmaya çalışır. Tâbi kılınmış bilgileri genel geçerliliği olan hakikatlere dönüştüren bu düşünme biçimi, farklı ifade biçimlerine olanak tanısa da benzer akıl yürütme biçimlerini ortalamayı belirleyen çoğunluk haline getirir.

Çalışma boyunca benimsenen metoda ilişkin noktalara gelecek olursak, devlet aklına odaklanılan bu makalede devlet aklı uzun ve kesintisiz bir geleneğin tezahürü,[1] ya da sınırları belirsiz bir heyulâ olarak ele alınmamakta, tersine aktör ve kurumların kullandığı bir akıl yürütme biçimi ve eylemlerine yön veren bir tasavvur bütünü olarak değerlendirilmekte. Bu çerçevede devlet aklı belirsiz bir özne olarak devlet üzerinden analiz edilmemekte, devletten önce gelen, devletin kuruluş ve yeniden üretim aşamalarında rol oynayan aktörler üzerinden incelenmektedir. Başka bir ifadeyle aktör ve kurum merkezli bu analiz, klasik anlamda devlet merkezli değildir.

Devletin, otonomi varsayımı üzerinden değil, 'yapısal etkisi' ekseninde incelenmesini öneren Timothy Mitchell'a göre 'devlet-toplum sınırı'nı bütünüyle bir yanılsama olarak görerek devleti hayaletimsi bir öğe olarak tanımlamak yanlış olur. Bununla birlikte, Mitchell 'devlet-toplum sınırı'na mutlaklık atfetmenin de hatalı olacağını belirterek, devlet ve toplumun birbirleriyle bütünleşmiş bir şekilde iktidar sistemi oluşturduklarının altını çiziyor. Mitchell'ın devlet ve toplum sınırının geçişkenliğine ilişkin uyarısı, modernite ye dair siyasal projelerin devlet merkezli değil, devlet-toplum etkileşiminde okunması gerektiğine ilişkin önerilerle birlikte değerlendirildiğinde (örneğin Migdal, 1997), Türkiye'de savaş mecrasında yürütülen entegrasyon ve devlet kurma çabalarının da ancak devlet-toplum sınırının geçişkenliği dikkate alınarak anlaşılabileceği vurgulanmalı. Bu noktada literatürdeki iki önemli vurguyu da hesaba katmak gerekiyor. Birincisi, Erik. J. Zürcher'in (1987) *Milli Mücadelede İttihatçılık*'ta belirttiği üzere, 1912-1922 döneminde İttihatçı yeraltı örgütünün, savaş mecrasında direniş ve yeni devletin kurulmasında son derece kilit bir rol oynadığı ve direniş ve yerel kongre örgütlemiş oldukları hatırda tutulursa, devletten önce gelen ve kuruluştan sonra devletin yeniden üretilmesinde rol oynayan aktörler üzerinden analize dahil edilerek, 'devlet-toplum sınırı'nın geçişkenliğini dikkate almak ge-

1 Literatürün genelinde gözlenen bu perspektifin eleştirisi için bkz. Aydın, 1998.

rekmekte. Dahası, Emval-i Metrûke meselesine (Üngör ve Polatel, 2011; Akçam ve Kurt, 2012) ve Müslümanlaştırılmış Ermenilere (Altınay ve Çetin, 2009; Ekmekçioğlu, 2014) dair yakın dönemdeki çalışmalar da yeni entegrasyon projesinin sıradan Müslümanların hayatlarına etki ettiğini ve katkı sağladığını göstermekte. Bu etki ve katkı 'devlet-toplum sınırı'nın mutlak kabul edilmemesi için hatırda tutulması gereken bir diğer nokta.

Erken Cumhuriyet döneminde inkârcılık

Modern Türkiye çalışmaları literatürü, 1915-1917 Ermeni kıyımının, sonrasındaki süreç için ne denli belirleyici olduğunu –yakın zamanda konu hakkında nitelikli eserler çoğalmış olsa da– yeterince vurgulamış değildir. Türkiye'de devlet aklının hedeflediği entegrasyon projesinin Ermeni soykırımına dair inkârcılık boyutunun temeli, erken Cumhuriyet döneminde atılmıştır. Erken Cumhuriyet döneminin süreç içinde şekillenen, 1915'e dair tavrını düşünürken; Ankara'daki BMM rejiminin kuruluş aşamasında Mütareke döneminin ana çerçevesi içinde şekillendiğini ve kendisini sağlamlaştırdıkça bu tavrın ciddi ölçüde dönüştüğünü hatırda tutmak gerekir. Bu ana çerçevede belirleyici unsurlardan biri İttihatçılık karşıtı rüzgârlardır. Resmî tarihçilik, başta Divân-ı Harb-i Örfî yargılamaları olmak üzere, Mütareke döneminde İttihatçı politikalara ilişkin geliştirilen karşıtlığı, işgal güçlerinin baskısı ve 'ihanet' çerçevesinde açıklamaya çalışsa da (Ata, 2011; Lewy, 2014: 121-147), Fuat Dündar'ın (2013: 195) belirttiği üzere Mütareke döneminde bir 'onarım ve adalet' çabası olduğunu söylemek mümkün. Bu bağlamda Ankara'daki BMM rejimi, özellikle kuruluş aşamasında, kendisi ile Ermeni kıyımı arasına belirgin bir mesafe koyma ihtiyacı hissetmiştir. Fakat Ankara Hükümeti askerî başarılarla konumunu sağlamlaştırdıkça, Mütareke dönemi perspektifinden uzaklaşarak İttihatçı çizgiye yaklaşır. Bu bölümde Mütareke dönemindeki genel atmosfer ile erken dönem Cumhuriyet rejiminin 1915'e ilişkin dönüşen bakış açısı özetleniyor.

Mütareke döneminde esen İttihatçılık karşıtı rüzgârlar ekseninde, kamuoyu İttihatçı liderleri savaştaki yenilgiden sorumlu tutmaktadır. Bu dönemde İttihatçılığa yönelik eleştiriler Ermenilere yönelik tehcir ve katliamları da kapsar. Yakın dönemden bir kavram ekseninde düşünecek olursak, Mütareke dönemi 1915 ile 'yüzleşme' dönemine dönüşür. Çoğu geçmişle yüzleşme sürecinde olduğu gibi, bu dönemde de yüzleşme çabalarına geçiş döneminde adaletin nasıl tesis edilebileceği sorusu eşlik eder. Geçmişin hatalarıyla yüzleşme çabasının İngilizce söylenme biçimini hatırlayacak olursak (*coming to terms*), bu çabanın başlangıç noktasının geçmişteki hataların konuşulur hâle gelmesi olduğunu, geçmiş suçların söze, terimlere dökülmesi olduğunu söyleyebiliriz. Mütareke dönemi bu bakımdan da sonraları gözlenecek inkârcı tutumdan tamamen farklıdır. Mütareke döneminde karşımıza çıkan İttihatçı uygulamaları yargıla-

ma ve tersine çevirme perspektifini düşünürken de, İTF'ye yönelik muhalefetten de önce, uluslararası baskının rolünü hesaba katmak gerekiyor. Tehcir sürecine yönelik uluslararası tepkiler, tehcirin ilk aşamasından itibaren dile getirilmeye başlanır ve tepkiler savaşın sona ermesiyle yinelenir.

Bu noktada uluslararası baskının ateşkes antlaşması/işgal denklemine indirgenmemesi gerek. Mütareke döneminde İstanbul'da çoğu kanaat önderi, Avrupa devletlerinin oluşturduğu toplulukta (*concert of Europe*) normal bir yer edinebilmenin koşulunun Ermenilere yönelik tehcir ve katliamlar hakkında belirli bir tavır koymak, bu fikri oluşturacak hamleler yapmak olduğunu fark etmişti. Yüzleşme çağrılarında bu türden bir amaç gözleniyordu. Örneğin *Sabah*'ta yazan Ali Kemal, Kasım 1918'de Ermenilere yapılan haksızlığın giderilmesini istemenin Türklerin aleyhine konuşmak olmadığını, haksızlıkların giderilmemesi durumunda Türklerin "katillerin koruyucuları gibi" gözükeceklerini ifade eder. Ferid Paşa da yargılama gereğini gerekçelendirirken, Türk milletinin suçlanamayacağını ve temize çıkartılması gereğinden söz eder. Ferid Paşa'ya göre suçlular "birkaç serseri"den ibarettir (Dadrian, 2008). Mütareke dönemi boyunca kamuoyunun, siyasetin ve devletin 1915 ile yüzleşmesini beş nokta üzerinden özetlemek gerikiyor.[2]

Birinci olarak, dönem boyunca İstanbul basınında yer alan tehcir ve katliamlara ilişkin değerlendirmelerdir. Çoğu yayın organı İttihatçıların katliamlar nedeniyle yargılanması gereğini savunur. Gazetelerde kitlesel katliamlar anlatılır; valilerin, hapishanelerden özel olarak çıkartılan katillerin katliamlarda oynadıkları roller anlatılır. Yüzleşme sürecinin ikinci uğrağı, gerek Meclis-i Mebusan'da gerekse Meclis-i Âyân'da gerçekleşen konuya ilişkin tartışmalardır (Aktar, 2011; Akçam, 2014: 355-392). Ekim 1918'e gelindiğinde yasama yılının hemen başında Meclis-i Mebusan'a İttihatçıların savaş dönemi suçlarına ilişkin bir dizi önerge verilir ve İttihatçıların yargılamalarının Divân-ı Âli'de yapılması önerilir. Divân-ı Âli kurulmasına yönelik önerge kabul edilmesine karşın, bu karar somut bir sonuca dönüşmez. 'Yüzleşme' sürecinin üçüncü ve belki de en önemli ayağını Divân-ı Harb-i Örfî yargılamaları oluşturuyordu. Vahakn Dadrian ve Taner Akçam'ın süreci basın aracılığıyla inceleyen çalışmaları sayesinde bugün bu yargılamalara ilişkin detaylar biliniyor. Dadrian ve Akçam'ın tespit ettiği dava sayısı 62'dir (Dadrian ve Akçam, 2008).[3] Yargılamaların sonunda çoğu gıyaben olmak üzere 15 sanığa idam cezası verilir ve 3 idam hükmü infaz edilir. Divân-ı Harb-i Örfî yargılamalarının olağanüstü koşullarda şekillenen, siyasi kaygıların ağır bastığı bir yargı süreci olduğunu vurgulamak gerek. 'Yüzleşme' sürecinin dördüncü ayağını Ermenilerden kalan mallara ilişkin İttihatçı dö-

2 Mütareke dönemindeki adalet, onarım ve 'yüzleşme' çabalarına ilişkin genel bir değerlendirme için bkz. Turan ve Öztan, 2015.

3 Dadrian ve Akçam'ın önemli bir dönemeç teşkil eden bu kitabı yayımlanmadan önce Osman Selim Kocahanoğlu'nun (1998) kitabı temel kaynak konumundadır. Yozgat Tehciri Davası hakkında ayrıca bkz. Bilgi, 2006.

nemin mevzuat düzenlemelerinin geçersiz hâle getirilmesi oluşturur. Mütareke döneminde iki kritik düzenleme yapılır. 4 Kasım 1918'de, Tehcir Kanunu olarak da bilinen 27 Mayıs 1915 tarihli geçici kanun Kanun-ı Esasî'ye aykırı bulunarak iptal edilir ve ikinci olarak 12 Ocak 1920 kararnamesi ile Ermeni mallarına yönelik tüm uygulamalar iptal edilir ve Ermenilerin el konulan mallarının iadesi başlar (Kurt, 2014). Beşinci nokta olaraksa, Mütareke dönemi hükümeti "Müslüman hanelerde cebren tutulan [bütün] Hristiyan kız ve çocukların serbest bırakılmaları[nı] ve akrabalarına geri dönmelerinin sağlanması"na ilişkin bir emirname yayınlayarak Müslümanlaştırılmış Ermeniler ile ilgili olumlu bir hamle gerçekleştiriyordu (Atnur, 2005; Ekmekçioğlu, 2014).

Bu yüzleşme çabalarını dikkate alarak Mütareke dönemi İstanbul hükümetlerinin İttihatçı politikalara tamamen uzak oldukları sonucuna ulaşmak hatalı olur. Bu dönemdeki hükümet karar ve deklarasyonlarına bakıldığında İttihatçılık ile çeşitli süreklilikler görülür. Örneğin, tehcire belirli bir gerekçelendirme sunmak anlamına gelen 'mukatele' tezinin 23 Haziran 1919 tarihli hükümet muhtırasında dile getirilerek, Meclis-i Mebusan'da İttihatçı hattın Kasım 1918'de dile getirdiği mukatele tezi benimsenmiş olur. Muhtıranın tezi sorumluluğun İTF'ye ait olduğu, "masum ve fedakâr Osmanlı İslâm milletinin harp çıkardığı suçuyla sorumlu" tutulmaması gerektiğidir. Muhtırada harp sırasında ortaya çıkan birtakım facialarn Ermeni çetelerinin katliamlarından kaynaklandığı ve bu katliamların mukabeleyi doğurduğu ifade edilir. Benzer şekilde, Divân-ı Harb-i Örfî yargılamalarında görev alan bazı savcılar, iddianamelerinde doğrudan İttihatçı bir hat benimsemişlerdir ve iddianamelerinde emperyalist emelleri doğrultusunda büyük devletlerin Ermenileri tahrik ettikleri, Ermeni fanatizminin devlete zarar verdiği gibi gerekçelendirmeci görüşlere etraflıca yer vermişlerdir (Taşer, 2005). Mütareke dönemindeki bu yüzleşme çabasının en önemli sonucu ulusal direniş hareketinin liderliği meselesinin çözümleniş biçimi ve hareketin İttihatçı olmadığını deklare ederek yola çıkmasıdır. Mütareke döneminde 'Tehcir ve Taktil' hakkındaki yargılamalar ve genel olarak konunun dile dökülmesi süreci sonrasında yeni liderin, direnişi gizli olarak örgütleme kapasitelerini koruyan İttihatçıların güvenebilecekleri (Zürcher, 1987) fakat 1915 kıyımına bulaşmamış biri olması gerekiyordu. Mustafa Kemal'in liderliğinde uzlaşılmasında İttihatçı liderler arası oluşmuş olan kitlenme nedeniyle hamle yapamaz hâle gelmiş olma durumunun da etkisi vardır. Ama önemli bir diğer unsur da Mustafa Kemal'in Ermeni katliamlarına katılmamış olmasıdır. 1915'te kendisinin meşru düşmana karşı savaşan bir subay olması, sonraki dönemlerde Mustafa Kemal'i Batılı devletlerle el sıkışabilecek ölçüde 'geçmişi temiz' bir lider adayı hâline getiriyordu.

Mustafa Kemal'in 1919-1920 sürecindeki konuşmalarında benimsediği hassas dengeye baktığımızda yeni BMM rejiminin, kendisini İttihatçılıktan ve İttihatçıların 1915 günahından ayrıştırması gereğini çok iyi kavramış olduğunu gö-

rüyoruz (Ülgen, 2010). Ankara'daki direniş hareketinin benimsediği devlet aklı bu denge çerçevesinde bir yandan ayrışmayı vurgularken, aşağıda göreceğimiz gibi, bir yandan da Mütareke dönemi kararlarını iptal ederek, İttihatçı mevzuata dönüş adımları atıyordu. Atılan hemen her adımda bu ayrıştırma çabasına dikkat edildi. Örneğin Eylül 1919 Sivas Kongresi'nde bütün delegeler, "İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin ihyasına" çalışmayacaklarına dair yemin ediyorlardı. Bundan bir ay sonra İstanbul hükümetiyle Heyet-i Temsiliye arasında imzalanan Amasya protokolleri bu dengenin bir örneği niteliğindedir. Protokolün açık kısmında İttihatçılığın tekrar uyanmasının ve hatta bir takım belirtilerinin görülmesinin siyaseten zararlı olacağı belirtilir. Dahası, açık kısımda Tehcir dolayısıyla suç işlemiş olanların kanunen cezalandırılmalarının adalet ve siyaset açısından gerekli olduğu vurgulanır. Fuat Dündar (2013: 197) Kemalistlerin gerçek görüşünün protokollerin gizli kısmından anlaşılabileceğini belirtiyor. *Nutuk*'ta da aktarılan, gizli sayılıp imzalanmayan dördüncü protokol tehcir ile ilgili bir kısım subayın askerî mahkemeye verilmesine ilişkin padişah iradesinin düzeltilmesi ve Malta sürgünlerinin yargılanmak üzere İstanbul'a getirilmesi hedefleri, direniş hareketi ile İstanbul arasındaki uzlaşma noktaları olarak formüle ediliyordu (Atatürk, 1990: 330). Başka bir ifadeyle Ekim 1919 gibi erken bir tarihte, ulusal direniş hareketi için hedeflerden biri Mütareke dönemindeki yüzleşme çabalarını geri çevirmekti .

Bu hedefe karşın, 23 Nisan 1920'de meclisin toplanmasından bir gün sonra, Mustafa Kemal meclis başkanı olarak açık oturumda yaptığı konuşmada Ermenilere yönelik katliamları 'fazahat' (alçaklık, rezillik, utanılacak iş) olarak niteler (Korkmaz, 2013). Burada diplomatik saiklerin öne çıktığı anlaşılıyor. Çünkü Mustafa Kemal 1919'dan itibaren Amerikan basınına verdiği bir dizi demeçte Mütareke dönemindeki fazahat tezine paralel ifadeleri benimseyerek, direniş hareketini İttihatçılıktan ayrıştırmayı önemsemektedir. Örneğin 1926'da *Los Angeles Examiner*'a verdiği mülakatta İttihat ve Terakki Partisi'nden, "yaşadıkları yerlerden kitleler halinde acımasızca sürülen ve katledilen Hıristiyan tebaamızın hayatlarının hesabının kendilerinden sorulması gereken" bir grup olarak söz eder (Akçam, 2013).[4] Fakat, fazahat tezi ekseninde bir tutarlılık inşa edilmez. I. İnönü Muharebesi'nden sonra *Public Ledger - Philadelphia*'nın sorularını yanıtlarken Mustafa Kemal inkârcı olarak yorumlanabilecek bir hat benimser. 26 Şubat 1921 tarihli söyleşide, Harb-ı Umumi sırasındaki Ermeni tehciri hakkında Ankara hükümetinin resmî görüşü sorulduğunda Mustafa Kemal şu yanıtı verir:

> Rus ordusu 1915'te bize karşı büyük taarruzunu başlattığı bir sırada, o zaman Çarlığın hizmetinde bulunan Taşnak Ermeni Komitesi, askeri birliklerimizin gerisinde bulunan Ermeni ahalisini isyan ettirmişti. Düşmanın sayı ve malzeme üstünlüğü karşısında çekilmeye mecbur kaldığımız için, kendimizi daima iki ateş arasında kalmış gi-

4 Eric J. Zürcher (2011) bu mülakatların sahihliği hakkında ciddi şüpheler olduğunu belirtiyor.

bi görüyorduk. İkmal ve yaralı konvoylarımız acımasız şekilde katlediliyor, gerimizdeki köprüler ve yollar tahrip ediliyor ve Türk köylerinde terör hüküm sürdürülüyordu.

Bu cinayetleri işleyen ve saflarına eli silah tutabilen bütün Ermenileri katan çeteler, silah, cephane ve iaşe ikmallerini, bazı büyük devletlerin daha sulh zamanından beri kendilerine kapitülasyonların bahşettiği dokunulmazlıklardan bilistifade ve maksada matuf olarak büyük stoklar husule getirmeye muvaffak oldukları Ermeni köylerinden yapıyorlardı.

İngiltere'nin, sulh zamanında ve harp sahasından uzak olarak İrlanda'ya reva gördüğü muameleye hemen hemen kayıtsız bir şekilde bakan dünya efkârı, Ermeni ahalinin tehciri hususunda almaya mecbur kaldığımız karar için bize karşı haklı bir itihamda bulunamaz.

Bize karşı yapılmış olan iftiraların aksine, tehcir edilmiş olanlar hayattadır ve bunların ekserisi şayet İtilaf Devletleri bizi tekrar harp etmeye zorlamasa idi evlerine dönmüş olurlardı. (aktaran Görgülü, 2002: 249-250)

Mustafa Kemal'in bu demeci inkârcı hattın çoğu unsurunu içermektedir: savaş koşulları üzerinden bir gerekçelendirme, anakronik ve abartılı Ermeni çeteler vurgusu, diğer devletlerin de benzer uygulamalara başvurdukları iddiası üzerinden suçlamaların meşrululuğunu ret ve tehcir edilenlerin hayatta oldukları iddiası. Görüldüğü gibi Şubat 1921'e gelindiğinde söylem Mütareke dönemine göre yavaş yavaş değişmektedir. Mütareke döneminde kamuoyu tartışmalarında tehcir edilmiş olanların hayatta olduğu ifadesine rastlamak kolay değildir. Burada söz konusu olan kişi düzeyinde farklı bilgi ya da bakış açısından ziyade, Ankara'nın 1920'de Kâzım Karabekir komutasındaki kuvvetlerle Ermenistan'a karşı ve Batı Anadolu'da Yunan kuvvetlerine karşı elde ettiği askerî zaferler sonrası değişen ortamdır (Göl, 2005). Dahası Mustafa Kemal'in demecinden gündemde tehcir edilenlerin geri dönüşü meselesi olduğunu da anlıyoruz.

Bu konuda ulusal direniş hareketinin tavrını değerlendirmek için, BMM hükûmetinin Mütareke dönemindeki geçiş dönemi adalet arayışlarına ilişkin siyasetine değinmek gerekiyor. Bu siyaseti atılan adımları geri almak ya da İttihatçı mevzuata geri dönüş şeklinde özetlemek mümkündür. Öncelikle Ankara Divân-ı Harb-i Örfî yargılamalarına karşı, Amasya protokollerinin açık kısmında tersini duyurmuş olmasına karşın, mesafelidir. Bu yargılamalarla ilgili iki mevzuat düzenlemesi devreye sokulur. Birincisi, Mütareke döneminde kabul edilen 25 Aralık 1918 tarihli geçici kararname ile devlet görevlilerinin özel izin gerekmeksizin yargılanabilmeleri sağlanmıştı. Bu kararname iptal edilerek, devlet görevlileri hakkında soruşturma açılmasını özel izne bağlayan 1913 tarihli "memurin muhakematı hakkında kanun-ı muvakkat" (geçici yasa) tekrar yürürlüğe konur. İkincisi, BMM hükûmeti 8 Mayıs 1920'de tehcir suçundan yargılananların tutuksuz yargılanmaları kararını alır. Taner Akçam (2008a: 144) bu kararda birçok kişinin tehciri kişisel çıkarları için kullandıklarının kabul edildiğini ve cezalandırmanın gerekli olduğunun belirtildiğini, fakat suçsuz kişile-

re daha fazla haksızlık yapılmaması için bu kararın alındığının ifade edildiğini aktarıyor. Dahası, Aralık 1920'de, Divân-ı Harb-i Örfîler tarafından verilmiş olan idam cezaları infaz edilen Kaymakam Mehmed Kemal ve Mehmed Nusret Bey'in ailelerine özel kanunlarla maaş bağlandı (Dadrian, 2008: 76). Bu kararlar İstanbul'da halen devam etmekte olan yargılamalara ilişkin son derece net mesajlar veriyordu.

Ankara'daki birinci meclisin Mütareke dönemi adımlarını geri alması Emval-i Metruke mevzuatına ilişkin düzenlemelerde de gözlenir. BMM'in Emval-i Metrûke meselesine ilişkin kabul ettiği ilk kanun 20 Nisan 1922 tarihlidir ve Mütareke döneminde malların iadesine imkân tanıyan düzenleme ile çelişmektedir. Fakat konuya ilişkin esas düzenleme Kurtuluş Savaşı'nın askerî aşaması 9 Eylül'de biter bitmez, ateşkes antlaşmasının imzalanması dahi beklenmeksizin, 14 Eylül 1922 tarihli "Redd-i Emval Kararnamesi" ile gelir. Yukarıda 12 Ocak 1920 kararnamesi ile Ermeni mallarına yönelik tüm İttihatçı uygulamalar iptal edildiği ve Ermenilerin el konulan mallarının iadesine başlandığı belirtilmişti. "Redd-i Emval Kararnamesi" ile 12 Ocak 1920 kararnamesi iptal edilir ve İttihatçı düzenlemelere geri dönülür. Bu düzenlemeyle "savaştan önce veya sonra her ne suretle olursa olsun seyahat amacıyla yabancı veya işgal edilmiş ülkelere gidip henüz dönmemiş olan kişilerin dönüşüne kadar, taşınır ve taşınmaz malları hükümetçe idare oluna"cağı hükme bağlanıyordu (Akçam ve Kurt, 2012: 90). BMM ve Cumhuriyet dönemi Emval-i Metrûke düzenlemeleri de temel olarak tehcir edilenlerin vatandaşlık ve mülkiyet haklarını yok saymıyordu fakat Eylül 1922'de yeniden yürürlüğe giren İttihatçı mevzuat, mülkiyet hakkını mülkün başında bulunmak şeklinde yorumluyordu. Böylelikle, tehcir edilenlerin taşınır ve taşınmaz malları hükümet tasarrufuna geçiriliyordu. Foucault'nun 'devlet aklı yasalar uyarınca komuta etmek değil, yasalara komuta etmek anlamına gelir' vurgusunu hatırlayacak olursak, Ankara hükümeti kendisini yasalara tâbi kılmıyor, Emval-i Metrûke mevzuatına komuta ederek her şeyin kâğıt üzerinde mevzuata uygun olmasını ve aynı anda İttihatçı Türkleştirme politikasının sürekliliğini sağlıyordu.

Eylül 1922'deki bu düzenlemeden sonra yeni rejim kendisini inşa ettikçe, liderlik düzeyindeki söylem de 'fazahat' hattından hepten uzaklaşır, Mustafa Kemal Türklük Sözleşmesi'nin dışlayıcı hattını benimser. 16 Mart 1923'deki Adana gezisinde esnafa hitaben şunları söyler: "Ermenilerin bu feyizli ülkede hiçbir hakkı yoktur. Memleketiniz sizindir, Türklerindir. Bu memleket tarihte Türktü, o halde Türktür ve ebediyen Türk olarak yaşayacaktır" (Görgülü, 2002: 262-263). "Hiçbir hakkı yoktur" ifadesi bir yanıyla teritoryal taleplere verilen bir yanıttır. Fakat diğer yandan Emval-i Metrûke bağlamına da gönderme yapmaktadır. Esas sahipler Türklerdir ve artık onların belirleyeceği çerçevede tâbi kılınmış bilgiler dolaşımda olacaktır. Zaman "Bu memleket tarihte Türktü, o halde Türktür" şiarının zamanıdır. Ekim 1923'ten sonra da Türklük Sözleşmesi'ni

tahkim etmeye yönelik adımların devamı gelir. 1915 ile yeni rejimin başlangıçta uluslararası meşruiyet adına ihtiyaç duyduğu mesafe giderek daralır. Lider olarak Mustafa Kemal'in halktan görmüş olduğu kabul, elde ettiği meşruiyet genelde ilgili literatürde bir uzlaşı noktası olarak öne çıkar. Bu meşruiyetin önemli bir kaynağının işgal güçlerine karşı elde edilmiş olan askerî başarı olduğu açıktır. Fakat lider olarak Mustafa Kemal'in ve yeni rejimin meşruiyetini askerî başarıya indirgememek gerek. Yeni rejim ayrıca 1912-1922 döneminde yerlerinden edilmiş olan Rum ve Ermenilerin geri dönmeyecekleri bir çerçeve de elde etmiştir. Lozan'da sağlanan, geri dönüşün hukuki olarak engellenmesidir. Yeni rejimin uluslararası alanda meşruiyetinin önemli ölçüde sağlandığı bu konjonktürde, 13 Nisan 1924'te kabul edilen 478 sayılı yasayla, tehcirdeki sorumlulukları nedeniyle Divân-ı Harb-i Örfî'de gıyaben idama mahkûm edilen ve sonra Berlin'de Ermeni suikastçılar tarafından öldürülen Talât Paşa ve Bahâeddin Şakir'in ailelerine maaş bağlanır.[5] Bununla da yetinilmez, iki yıl sonra 1926'da Talât Paşa ve Bahâeddin Şakir'in ailelerine mülk bağışını öngören 882 sayılı yasa kabul edilir. Yasa bağışın Ermenilerden kalan emval-i metrûkelerden yapılmasını öngörmektedir. Yasanın gerekçesini dönemin Sinop milletvekili Recep Zühtü Bey mecliste şöyle açıklar: "İhtar etmiş oluyoruz: Siz her hangi bir Türke suikast icra eder ve öldürebilirsiniz! Fakat biz onun evladını; yarın sizin gözünüzü çıkarmak, kafanızı kırmak için yine sizin paranızla yetiştiririz," (aktaran Çağaptay, 2009: 60).

Cumhuriyet'in ilanından sonra yeni rejimin devlet aklı için öncelikli meselelerden biri gümrük kapılarından giriş yapmak isteyen, tehcir ile sürgüne gönderilmiş Ermenileri ülkeye sokmamak oldu. Bu anlamda İttihatçı rejim ile Cumhuriyet rejimi arasındaki süreklilik dikkate değerdir. Türklük Sözleşmesi çerçevesinde devletin bekası için devlet aklı Ermenileri düşman olarak kodlamakta, onların haklı taleplerinin önüne geçebilmek için hukuken hakları olduğunu reddetmeksizin ülkeye girişlerini engelleyen bir düzenlemeye gitmektedir.

Toparlamak gerekirse, gerek uluslararası alanda gerekse kamuoyunda esen İttihatçılık karşıtı rüzgarlar sonucunda Mütareke dönemi hükümetleri, Divân-ı Harb-i Örfî yargılamaları dahil olmak üzere İttihatçı siyaseti geri çevirmek için bir dizi adım atmıştır. BMM'nin kurulması ile birlikte Mustafa Kemal de ulusal direniş hareketinin İttihatçı olmadığını ve 1915 kıyımını onaylamadığını belirtme gereğini duyar. Bu ihtiyaç esas olarak Ankara hükümetinin uluslararası meşruiyet ihtiyacı çerçevesinde düşünülmeli. 1921'den itibaren ise, yani ulusal direniş hareketi askerî başarılar elde ettikçe, Ankara hükümeti de İttihatçı hatta belirli bir dönüş yapar. Ankara'nın temel stratejisi Mütareke dönemi hükümetlerinin, İttihatçı siyaseti geri çevirmek için attıkları adımları iptal etmek olur. Bu

5 Yukarıda belirttiğimiz üzere, Cumhuriyet'in ilanından önce Aralık 1920'de, Divân-ı Harb-i Örfî'ler tarafından verilmiş olan idam cezaları infaz edilen Kaymakam Mehmed Kemal ve Mehmed Nusret Bey'in ailelerine de özel kanunlarla maaş bağlanmıştır.

strateji devlet aklının, beka kaygısı çerçevesinde 1915'e yaklaşımını da özetlemektedir. Özellikle Emval-i Metrûke bağlamında İttihatçı siyasete dönüşle birlikte, erken Cumhuriyet dönemi, sonraki dönemleri de belirleyecek şekilde, Ermeni kıyımının gündeme getirilmemesi ve kimi durumlarda da gerekçelendirilmesi üzerinden bir inkârcılık inşa eder.

İnkârcılığın kurucu anlatısı: Esat Uras ve *Ermeni Meselesi*

Devlet aklı, 1940'ların ortalarından itibaren tehdit algısını komünizmle eşitlemiştir. Bu dönemde 1915'e dair tartışmalı konuların çoktan geride kaldığına ilişkin inancın sivil ve askerî bürokrasiye egemen olduğunu gözlemlemekteyiz. Ülke içinde tarih yazımında ve Birinci Dünya Savaşı'na ait resmî anlatıda, 1915'in müstakil bir yere sahip olmadığı konjonktürde yalnızca tarih ders kitaplarında Ermenilerin Ruslar ile işbirliği yaptığını anlatan satırlara rastlanır. Devletin izlediği suskunluk politikası, Müslüman Türk çoğunluğun genelinde çeşitli nedenlerle karşılık bulmuştur. Ünlü'nün Türklük Sözleşmesi çerçevesini akılda tutarak, 'kolektif suskunluk', 'geçmişi deşmeme' hâlinin kurucu sözleşmenin ve onun yeniden üretilmesinin bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. 1915 ve sonuçları kolektif hafızada adeta bastırılmıştır; tanıklıklar ise uzun bir dönem boyunca kamusal tartışma platformuna taşınmamıştır. Soğuk Savaş'ın politik bağlamı, uluslararası ilişkilerin 1950'li yıllardaki genel eğilimleri ve Ermeni diasporasının 1960'ların başlarına dek 1915'e ilişkin etkin bir faaliyet yürütmemesi, Türkiye'nin sessizliğinin uluslararası kamuoyu tarafından eleştiri konusu edilmemesi sonucunu doğurmuştur.

Devlet aklının suskunluk politikası sürerken Esat Uras'ın *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi* adlı hacimli çalışması resmî anlatının yeniden formüle edilmesinde önemli bir referans haline gelecektir. Türkiye'de 1970'li ve 1980'li yıllarda "Ermeni meselesi" olarak adlandırılan soykırım iddialarının reddi bağlamında resmî kurumların ve yarı-resmî çevrelerin ortaklaşa geliştirdikleri resmî anlatı büyük ölçüde Esat Uras'ın 1950 tarihli *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi* ve Ahmet Hulki Saral'ın *Ermeni Meselesi* adlı kitaplarından ilham almıştır. 1913'te İstanbul Emniyet Genel Müdürlüğü İstihbarat Şubesi müdür yardımcısı olan Esat Uras, 1914'te 2. Şube müdürü olmuş ve Osmanlı Dâhiliye Nezareti'nin Ermenilere yönelik yürüttüğü politikalarının içinde idari pozisyonda görev almıştır. İdari görevinin yanı sıra 1916 baharında Halep'e, bu şehirden zorunlu göçleri koordine etmek ve komitacıları sorgulamak için gitmesiyle sürece derinlemesine dâhil olmuştur (Kaligian, 2014: 210). 1920'de Ankara hükümetinin Emniyet Genel Müdürlüğü, Kars ve Lozan Konferanslarında Ermeni meselesi uzmanlığı ve Meclis'te ikinci dönemden başlayarak iki kez Amasya milletvekilliği yapmıştır. Ermenice bilmesi onu döneminin diğer tarih yazan isimlerinden ayırır. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti daimi üyeliği görevini üstlenmesi-

ni de hesaba katarsak Uras'ın tarih yazımı sürecindeki etkisini daha net biçimde değerlendirebiliriz.

Uras kişisel deneyimlerinden ve elde ettiği belgelerden de yararlanarak hazırladığı kitabında bir yandan resmî anlatının köşe taşlarını inşa eder, bir yandan da 1915'e dair kendi rolünü tümden yok sayan bir üslubu benimser. Esat Uras, kitabının önsözünde tarihsel olarak Ermenilerin Anadolu'da siyasi anlamda bir egemenlik ve yurt talebinde bulunamayacaklarını iddia eder[6] ve takip eden yıllarda resmî ve yarı-resmî anlatının tüm örnekleri bu noktayı 'tarihsel bir hakikat' olarak kabul eder: tıpkı 1915'in önceden planlanmış bir devlet organizasyonu olduğunun reddi ve Ermenilerin Birinci Dünya Savaşı'nın çok daha öncesinden itibaren Ermenistan kurma hedefine tümden angaje oldukları iddiasını kabul etti-

ği gibi. Uras'ın kitabı, ilk baskısından yaklaşık çeyrek yüzyıl sonra, 1975 yılında Cengiz Kürşad'ın eklemeleriyle genişletilmiş ikinci baskı olarak yayınlanmış; 1980'lerde Türkçe ve İngilizce tekrar basılmıştır. Türkiye tezlerine yakın görüş bildiren Justin McCarthy ve Andrew Mango gibi isimler sonraki yıllarda Uras'ın çalışmasını objektif bir kaynak olarak değerlendirmiş ve kullanmışlardır. Ancak Kaligian'ın altını çizdiği üzere Uras'ın kitabı uzun süre Ermeni devrimci hareketini abartma ve yanlış yorumlama nedeniyle uluslararası mecrada eleştirilmiştir; Ermeniceden çevirdiği bölümlerin bir kısmında da ciddi sorunlar mevcuttur.[7] Fuat Dündar'ın ifade ettiği gibi Ermeni komitacıların sorgulamalarına katılmış, dönemin salt bir tanığı ya da gözlemcisi değil bizatihi aktörü olmuş Uras'ın yazdığı metin nesnel bir yayın olmaktan ziyade İttihatçıların resmî görüşüne dayanan bir metin olarak değerlendirilebilir (Dündar, 2013: 154).

1915'e dair tarih yazımının aktörlerini düşündüğümüzde devlet aklını temsil eden kurumlardan, askerî ve sivil bürokrasi içinden gelen isimlerin sürece damgasını vurduğunu görmekteyiz. Bu çerçevede Genelkurmay'ın, 1915'e ilişkin merkezî ve sistematik politikaların tam anlamıyla oluşturulamadığı dönemlerde dahi, 1915'e ilişkin metinleri yayımlaması tesadüf değildir. 1965'te soykırımın 50. yılı vesilesiyle önemli başkentlerde gerçekleştirilen eylemler devlet aklının reaksiyoner tutum almasına neden olmuş; Türkiye'de kamuoyu ise soykırımı anma haberleri dolayımıyla 1915 ile yüz yüze gelmiştir.[8] Bu durum asker-

6 Esat Uras (1987: III) bu iddiasını şöyle açıklar: "Ermenistan olarak tahdit edilmek istenen ve bütün Ermeni davalarında kendilerine aidiyetten bahsedilen sahaların, büyük muhaceretlere, çarpışmalara sahne olduğunu, cenuptan, şarktan gelen fatihlerin yolları üstünde bulunduğunu ve yine buradaki halkın da istilalara göre metbu değiştirdiğini bu yüzden Ermenistan'ın coğrafyadan intikal eden basit bir hatıra, siyasi hudutlardan mahrum bir memleket, bir mıntıkadan başka bir şey olamayacağını ve bunun için de Anadolu'da mütecanis, milli karakterde, muayyen hudutları olan ve diğer milletler tarafından tanılan bu hudutlar içerisinde teşkilatlı ve devamlı bir Ermeni mevcudiyeti olamayacağını her şeyden evvel ortaya koymayı lüzumlu ve faydalı buldum."

7 Örneğin Uras, Ermeni Devimci Federasyonu üyesi Vahan Papazyan'ın metnini kullandığı yerlerde kritik yanlış çeviriler yapmıştır ve kendi tezleriyle çelişen bazı bölümleri metinde özellikle görmezden gelmiştir (Kaligian, 2014: 210).

8 Ermeni soykırımını uluslararası kamuoyunun gündemine taşıma doğrultusundaki ilk girişimler Ermeni diasporası tarafından soykırımın 50. yılı vesilesiyle gerçekleştirilmiştir. 1965'te Paris,

leri de harekete geçirmiş ve Genelkurmay devlet aklını temsil eder bir biçimde devletin bekasına tehdit olarak gördüğü bu konuda resmî anlatının şekillenmesi için çaba sarf etmiştir. 1915'e dair resmî anlatının şekillenmesinde Esat Uras'ın çalışması gibi önemli etkileri olan bir diğer kitap Emekli Tümgeneral Ahmet Hulki Saral'ın 1970'te Genelkurmay Basımevi'nden çıkan *Ermeni Meselesi*'sidir.[9] Saral eserin önsözünde, kendisinin, babası şehit olan dokuz yaşında bir çocuk olarak 1915'te annesi ve küçük kardeşleriyle Bitlis'e doğru kaçışta gördüklerini anlatarak kitaba başlar. Resmettiği tablo Türklerin Ermenilerce acımasız bir biçimde katledildiğine dairdir. Sonra da bir yandan 'düşmanla işbirliği yapan/arkadan vuran Ermeniler' vurgusunu korur, bir yandan da 'Ermeni meselesi'ni 'tarafsız' bir gözle anlatacağını ileri sürer. Oldukça hacimli olan kitabın izleği daha sonraki yıllarda 1915'i konu alan ve resmî tezini savunan tarih kitaplarının içeriğinin oluşmasında etkilidir. Ermenilerin tarihini anlatan ilk bölümde temel tez, Ermenistan'ın bir coğrafi adlandırma olamayacağına dairdir.[10] Sonrasında 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Anadolu'daki Ermeni nüfus bilgilerini nüfus sicil kayıtlarına ve Esat Uras'a başvurarak sıralar. Neticede 1925 sayımına geldiğinde Ermeni nüfusun 100 bine kadar düştüğü görülür. Saral bu durumu Ermenilerin büyük ölçüde komşu ülkelere göç etmesine bağlar ve doğrudan 1915'i değil ama 1915-1925 arasındaki nüfus kaybını açıklamaya çalışır. Bu çerçevede aşağıda göreceğimiz üzere inkârcılığın farklı katmanları devrededir. Birinci Dünya Savaşı öncesinde yaklaşık 1,5 milyon olduğunu iddia ettiği Ermeni nüfusun 950 bini Saral'ın iddiasına göre göç etmiştir. Geride kalanların da

> ... 1915-1925 seneleri arasında Birinci Dünya Harbinin ve İstiklâl Harbinin meydana getirdiği büyük mali sıkıntılardan ileri gelen yoksulluk, açlık, sefalet ve memlekette önü alınmayan bulaşıcı hastalıklar yüzünden birçok *Türk vatandaşları gibi* öldükle-

---

New York ve Beyrut başta olmak üzere Ermeni diasporasının yoğun olarak yaşadığı yerlerde 24 Nisan'da anma toplantıları ve etkinlikler gerçekleştirilmiştir. Sovyet rejiminin sınırlı izin vermesiyle Yerevan'da ilk kez 1915'te ölenlerin anısına bir anıt dikilir. Diasporada 1915 sırasında hayatını ve mallarını kaybeden Ermeniler için tazminat taleplerinin yüksek sesle dile getirildiği ve Lozan Antlaşması'nın eleştirildiği konjonktürde Türkiye tüm bu anma törenlerini 'Türkiye aleyhtarı tertipler' olarak görme eğilimindedir. Kolektif hafızada bilinçli bir şekilde bastırılmış 1915'in bu şekilde aniden ve adı konarak ortaya çıkmasının bir şok etkisi yarattığını tahmin etmek güç değil. Ermeni soykırımına değil, diaspora Ermenilerinin nasıl böylesine anma etkinliklerini gerçekleştirebildiği üzerine yoğunlaşan tartışmalarda, diaspora Ermenilerinin kampanyalarına neden olarak gösterilen Türkiye'nin iç çekişmeler nedeniyle devlet gücünü uluslararası çevrelerde hissettirememesidir. Üstüne üstlük aynı yıllar 1964 Kıbrıs krizinin ve Johnson mektubunun Türkiye'nin dış politika tercihlerini sorgulattığı döneme tekabül eder. Türkiye'de inkârcı gramerin en yaygın kalıplarını türetmeye yarayacak olan 'sözde' sıfatı da ilk kez 1965'te dolaşıma sokulur. 24 Nisan 1965'te *Cumhuriyet*'te yayımlanan "Ermenilerin Huzursuzluğu" başlıklı yazısında Türkiye Muharip Gaziler Cemiyeti kurucularından emekli kurmay albay Sadık Atak, "Türkiye –sözde– Ermeni katliamı"nın 50. yıldönümünü anmak için Beyrut'ta büyük bir gösteri tertip edildiğinden söz eder (Korucu ve Nalcı, 2014: 62).

9 Kitap, 1994 yılında bir kez daha basılmıştır.

10 "Ermenistan kelimesine gelince, bugün bu coğrafi bir deyim olamaz. Çünkü tarihçi ve komiteci Ermenilerle onlar gibi düşünenlerden başka hiçbir kimse Ermenistan'ın var olduğunu bilmemekte ve iddia etmemektedir," (Saral, 1970: 10).

ri aşikârdır. Ayrıca Rusya, İngiltere, Fransa'nın devamlı tahrik ve teşvikleri dolayısıyla kendi öz vatanları aleyhine kurdukları çetelerle Türk ordusunu arkadan vurmak ve Türk köylerini basmak gibi yapılan çarpışmalarda bunlardan bir kısmı ölmüş ve telef olmuştur. *Nimetiyle beslendiği* bu mübarek vatanın varlığını yok etmek isteyen bu insanlardan bir kısmının telef olması gayet *tabii bir olaydır*. Kendilerini büyük bir ilgiyle koruyan ve her türlü hak ve adaleti kendilerine vermiş olan büyük ve asil Türk milleti bu baskınlar ve ihanetler esnasında bu *şımarık* insanlara elbette ki karşılığını vermiş ve onların yaptıkları baskınlara ve baltalama hareketlerine karşı kendisini korumak zorunda kalmıştır... Şu hale göre Türkiye'de Türk düşmanları tarafından yalan yere uydurulan büyük katliam yapılmış değildir. Onların iddia ettiklerine göre Türkiye'de ölen Ermeni miktarı bir milyon kadar olmayıp yukarıdan beri detaylarıyla açıklandığı gibi ancak 200 bin kadardır. (vurgular bize ait, Saral, 1970: 22-23)

Faili aklama, 1915'i gerekçelendirme ve kurbanı şeytanlaştırma inkârcılığın özellikleri olarak yukarıdaki uzun alıntıda saklıdır. Kitabın bundan sonraki bölümlerinde Osmanlı'da Ermeni isyanları, Osmanlı Bankası saldırısı, Yıldız'da bomba olayı ve Birinci Dünya Savaşı sırasında Ermenilerin 'Türklerin aleyhine' yaptığı faaliyetler sıralanır. Lozan görüşmelerini de 'Türkiye aleyhine diplomatik tertipler' ve İsmet Paşa'nın başarısı üzerinden anlatır.[11] Saral *Ermeni Meselesi*'nin en sonuna, Açıkel'in tasvir ettiği ruh hâlinin bir tezahürü şeklinde, Türklerin kolektif mazlumluğunu 'kanıtlayacak' geniş bir ek kısmı yerleştirmiştir. Bu bölümde Ermeni milliyetçilerinin yazdıkları şiir ve marşlar, Ermeni çetelerinin ve onlar tarafından öldürülenlerin fotoğrafları yer almıştır. Daha sonraki yıllarda bilhassa milliyetçi aktörlerin 'Türklere yapılan zulümler' teması etrafında yazdıklarına, Saral'ın da ilham verdiği ileri sürülebilir.[12] Bu sayede devlet aklını yeniden üreten aktörler Türklük Sözleşmesi içinden 1915'e bakar ve orada yalnız kendi mazlumluk hikâyelerini görürler. İnkârcılığı destekleyen kolektif mazlumluk miti geçmişe dair bir basitleştirmeyi, 'biz' diye kodlanmış olanı daima haklı çıkaran ve bunun üzerinden içinde bulunan zamana ilişkin etnosentrik tasavvurları meşrulaştıran bir zihniyeti 1915 özelinde de işlevsel kılar.

12 Eylül 1980 sonrasında devlet aklı ve 1915

Devlet aklını yeniden üreten aktörler 12 Eylül sonrasında 'devletin bekası' ile doğrudan ilişkili gördükleri sorunları bertaraf etmek için tümüyle tek boyutlu araçsal-aklı ve güncellenmiş stratejileri devreye sokarlar. Amaç, devlet aklının vazettiği sistem entegrasyonunu sağlamaktır ve bu yöndeki önlemler, teknik kuralların güçlendirilmesi ve modern devlet aygıtının giderek daha çok ala-

11 Saral'ın vurgu yaptığı, İsmet İnönü'nün Lozan'daki şu sözleridir: "Türk toprakları bir Ermeni yurdu için parçalanamaz. Ne doğu vilayetlerinde ne Kilikya'da Anavatandan ayrılması mümkün yer yoktur. Zaten Türkiye bugün mevcut ve müstakil Ermeni Cumhuriyet ile antlaşmalar atfetmiştir. Diğer bir Ermenistan olabileceğini Türkiye hayaline bile getiremez," (Saral, 1970: 285).

12 Bu konuda erken tarihli örneklerden biri için bkz. Eroğlu, 1973.

nı kontrol eder hâle gelmesini sağlayacak şekilde tasarlanır. Kurumlar içinde yeni birimler inşa etmek, mevcut kurumların işleyişini değiştirmek ve 'norm'un içinde ve dışında bırakılacakları kategorileştirmek bu sürece içkin olarak düşünülmüştür. 12 Eylül askerî darbesi öncesinde devlet aklının 'tehdit' olarak kodladığı bir dizi başlığa ilişkin somut adımların darbe sonrasında atılmış olması şaşırtıcı değildir. 1980-1983 arasındaki dönem kamusal tartışmayı minimize ederek bu yönde atılacak adımları kolaylaştırmıştır. 'Ermeni meselesi' olarak tarif edilen ve 'tehdit' olarak algılanan konu tam da bu çerçeve içinde mütalaa edilebilecek niteliktedir. Türklük Sözleşmesi ve ona referansla biçimlenen zımni oydaşmada, 1915'e dair devlet ve toplum mutabakatını tarih yazımı üzerinden daha güçlü bir biçimde yeniden kurmak ve bunu sağlamak adına 12 Eylül'ü meşrulaştırmaya yönelik argümantasyona 'Ermeni meselesi'ni de katmak devlet aklının bu dönemdeki hamlesidir. Aşağıda göstermeye çalışacağımız üzere devletin reorganize ettiği kurumlar arasındaki 'işbirliği' ve 'yakınlaşma' 1915'e pozisyon alma konusundaki ortak seferberlikten geçecektir.

1980'lerin başında Ermeni diasporasının uluslararası merkezlerde gerçekleştirdiği soykırım anmaları ve ASALA'nın faaliyetleri Türkiye'deki reaksiyoner tutumları şüphesiz hızlandırdı. Özellikle ASALA'nın gerçekleştirdiği saldırılar devlet aklının 'Ermeni meselesi'ni güvenlik ve beka ekseninde kavramasını kolaylaştırdı; kamuoyunun Ermeni ve 'terör' sözcüklerini bir arada görmesi ve kullanması temin edildi. Devlet aklı, 'Ermeni meselesi' üzerinden üretilen kolektif mazlumluk ile ASALA saldırılarını Türklüğü tehdit eden aynı çizginin bir devamı olarak değerlendirmeyi taktiksel olarak avantajlı gördü. Bu bağlamda, diasporanın soykırımın tanınması ve tazminat taleplerinin sivil ve askerî seçkinlerce, Türkiye'de devletin dışarından yeteri kadar 'güçlü' görünmemesine bağlaması şaşırtıcı değil. Zira soykırımın 50. yılı çerçevesindeki ilk şokta da benzer bir gerekçelendirme tavrına tanık olunmuştu. Kenan Evren aynı hattı izleyerek 12 Eylül öncesinde devletin zafiyete düşürülmesinin Ermeni diasporasını cesaretlendirdiğini ileri sürmekteydi. Örneğin Evren, 12 Haziran 1981 Amasya'da halka hitaben yaptığı konuşmada şöyle diyordu:

> Bazı hayâsızca girişimlerde bulunan, bilhassa yurt dışındaki Ermeniler bizden toprak istemeye başladılar. Peki soranım size, Atatürk devrinden beri, hatta Osmanlı İmparatorluğu'nun en zayıf dönemlerinden beri niye bizden toprak talep etmediler de, şimdi istemeye başladılar. Çünkü memlekette kargaşalık iç savaş tehlikesi baş göstermişti. Akbabaların leşlere üşüştükleri gibi bunlar da acaba bizden 'Bir şey koparabilir miyiz?' diye son zamanlarda seslerini yükseltmeye başladılar. Türk milletinin çok sabırlı olduğunu, ancak sabrı taştığı zaman önünde hiçbir engel tanımayacağını, bunlar iyi bilmelidir. (Evren, 1981: 322-323)

'Sabrın taşacağı' iması diasporaya ve diasporanın tezlerine destek veren devletlere açık bir gözdağı olarak okunabilir. Ancak Evren'in sözleri bir o kadar da

iç kamuoyuna yönelik bir hamledir ve bu haliyle 1980 öncesindeki resmî ve yarı-resmî söylemin bir devamıdır. Aynı söylemin içerisinde kökleri 1960'lı yıllara uzanan 'iyi Ermeniler'-'kötü Ermeniler' ayrımı mevcuttur.[13] 1915'in tanınmasını talep eden ve fakat farklı siyasi eğilimleri olan diaspora Ermenileri aynı kategori içinde düşmanlaştırılırken, Türkiye Ermenileri 'makbul' vatandaşa yakın bir çizgide konumlandırılır. Evren, bahsettiğimiz konuşmasında diasporanın ve Ermeni silahlı eylemlerinin yaptıklarını onaylamadıkları için Ermeni yurttaşlara teşekkür eder (1981: 323). Bu çerçevede Türkiyeli Ermenilerin 1915'e dair gerçekte neler düşündüklerini ve hissettiklerini anlamak gibi bir kaygı yoktur.

12 Eylül sonrasında aynı zamanda ASALA saldırıları ile gündemden düşmeyen 'Ermeni meselesi' Türkiye'deki 1915'e dair yazılan eserleri sayıca arttırmıştır. Resmî anlatıyı savunmak üzere kaleme alınan eserlerin ortak özelliği ise inkârcılığın farklı biçimlerini içinde barındırmasıdır. 'Tehciri gerekçelendirme' üzerinden 1915'in inkârı en sık rastlanan tutumdur. Eserlerin 1915 öncesine dair Ermenilerin tarihini konu alan kısımları Anadolu Ermenilerinin zenginliğini ve refahını anlatmak üzerine kuruludur. İddia, sözü edilen maddi güç farkına işaretle asıl ezilenin Ermeniler değil, Türkler olduğudur. Bu elbette gerçekliğin tümünü kapsamayan aşırı bir basitleştirmedir ancak kolektif mazlumluğu üretmeye hizmet edecek derecede de işlevseldir. 'Rusya'nın ve Batılı güçlerin kışkırtması' teması ve Ermenilerin 'arkadan vurduğu' iddiası resmî anlatının önemli unsurlardır. Gelinen noktada bu çalışmalar, daha önceki yıllardaki az sayıdaki örneğin[14] kurgusunu andıracak biçimde ajitatif bir olay örgüsüne sahiptir.[15] Kimi örneklerde argüman 1915'te başlatılan sürgün harekâtını devletin Ermenilere yönelik bir lütfu gibi sunmaya kadar varır:

---

13 Gayrimüslimleri hedef alması muhtemel bir siyasi konjonktür ortaya çıktığında gayrimüslim cemaatler kendilerini savunmak için Türk milletine bağlılıklarını gösterme yoluna gitmiştir. Çünkü Türkiye'de devlet, kendisine vatandaşlık bağı ile bağlı olan gayrimüslimleri, birçok örnekte adeta dış politika kozu olarak kullanmıştır. Soykırımın 50. yılı için diaspora Ermenilerinin yaşadığı şehirlerde düzenledikleri etkinlikler Türkiye'de böyle yankılanınca Türkiye'de yaşayan Ermenilerin kendilerine yönelmesi muhtemel saldırgan bir fiilden çekindiğini tahmin etmek güç değil. Bu şartlar altında Türkiye vatandaşı bir grup Ermeni, 25 Nisan 1965'te Taksim Cumhuriyet Anıtı'na çelenk koymuş ve anıtın şeref defterine cumhuriyete bağlılıklarını yazmak durumunda kalmışlardır. Gazetelerde ise "söz sırası Ermeni vatandaşlarımızda" başlığı adı altında Türkiye'de yaşayan Ermenilerin geçmişte yaşananları unuttukları ve şimdi mutlu ve huzurlu bir hayat sürdükleri yazılmıştır (Hür, 2009: 1135-36). 1980'lerde devletin Türkiyeli Ermenileri 'iyi', dışarıdakileri 'düşman' olarak kodlaması devam etse de bazı metinlerde Türkiye'de yaşayan tüm Ermenileri hedef alan bir üsluba rastlanır. Dönemin Dicle Üniversitesi Rektörü Aykaç'ın, Ethemoğlu'nun kitabına yazdığı sunuş bu duruma ilginç örneklerden: "Eserin okunmasından sonra da anlaşılacağı üzere Türkiye'de yaşayan Ermenilerin geçmişten bugüne dek tutum ve davranışları gerek Osmanlı Imparatorluğu devri zamanında gerekse Cumhuriyet döneminde kendilerine tanınmış haklara rağmen menfur emellerinden vazgeçmedikleri gerçeği açık bir şekilde görülecektir." (Aykaç, 1987)

14 Bahsettiğimiz örnekler arasında Altan Deliorman'ın (1973) *Türklere Karşı Ermeni Komitecileri* kitabını özellikle hatırlatmak gerekir. Zira meseleyi ele alış tarzı, 'milli roman' formatı ile resmî inkârcılığın bir toplamıdır.

15 Örneğin bkz. Demir, 1981; Daloğlu, 1983.

> Tehcir Kanununu müteakip Ermeniler harp bölgelerinden, kadirşinaslığa bakınız ki arkadan hançerledikleri, içten kundaklamaya çalıştıkları ve cepheden vurdukları Türk ordusunun himayesinde çıkarılmaya, Mezopotamya ve Suriye gibi harp bölgelerinin dışına götürülmeye başladılar.
>
> Bu sırada Ermenilerin katledilmesine dair Osmanlı hükümeti tarafından ne emir verilmiştir ne de Ermeniler katledilmiştir. Ermenilerin 1915'te Türkler bir buçuk, iki milyon Ermeniyi katletti iddiası tamamen bir safsata eseri, yalandan başka bir şey değildir. (Kocabaş, 1983: 106)

'Düşman' kategorisine sokulduğu andan itibaren Ermeniler diğer 'düşman'larla işbirliği yapan ve/veya onlar tarafından kullanılan aktörlere dönüştürülmüştür. Siyonistlerden Ruslara uzanan liste Türkiye'nin zihin haritasındaki 'düşman'ların neredeyse tümünü Ermeni meselesinde bir araya getirmeye yöneliktir. ASALA ile 1984'te ilk baskınını yapan PKK arasında doğrusal bir ilişki tesis edilmesini de bu çerçevede mütalaa etmek mümkündür. Örneğin Hayri Başbuğ, 1984 yılında *Kürttürkleri ve Fanatik Ermeni Faaliyetleri* adlı kitabında 'Kürtçülük' ve Ermeni emelleri arasında yüzyıllık bir ilişki olduğunu iddia ederek 'düşmanlar arası ittifak'ı kadimleştirir. Antikomünizm 1980'lerin ilk yarısında geniş fantezi dünyası ile düşman figürleri arasındaki rabıtayı, komünizm üzerinden kurar.[16] Böylece ASALA ile PKK ve tüm sol örgütler arasında 'görüş ve eylem birliği' olduğuna[17] dair iddialar hem resmî ağızlardan hem de gazete köşelerinde milliyetçi kalemlerin sütunlarından kamuoyuna aktarılır (örneğin Ahmedoğlu 1986; Kırca, 1986). 'Ermeni meselesi'ni komünizm ve 'ulusal güvenlik' ile bu şekilde ilişkilendirmek, retrospektif bir noktadan tarih yazımını 'kurbanlar' (biz) ve 'cellatlar' (düşmanlar) arasındaki münasebete indirge-

16 Başbuğ şöyle yazar: "... Türkiye başta olmak üzere Ortadoğu ve Avrupa ülkelerindeki Türk düşmanı bütün ayrılıkçı, yıkıcı komünist örgütleri perde gerisinden idare eden Sovyet Rusya'dır. Tamamen Sovyet uzmanlarının kontrolünde bulunan Ermenici ve Kürtçü teröristler de asırlardan beri Türkiye topraklarında gözü olan Rusya'nın sıcak denizlere açılma siyasetinin ileri karakolu vazifesini görmektedirler. ... Ermenici ve Kürtçü-ayrılıkçı komünistler her zaman ve her yerde birliktirler, iç içedirler. Hedef ve stratejileri birdir. ... Kürtçü-Ermenici ittifakının tarihçesi bir asır öncesine kadar uzanır. Bu işbirliği meselesi yeni icad edilmiş bir şey değildir. Eskisinin devamıdır," (Başbuğ, 1984: xi, xii). Dicle Üniversitesi'nden Mehmet Ethemoğlu (1987: 53-58) da ASALA militanlarını Rusların eğittiğini ileri sürer; Yunanistan ve Fransa başta olmak üzere Batılıların ASALA'yı desteklediği iddiasını genişletir.

17 Cengiz Kürşad daha önce bahsettiğimiz Esat Uras'ın 1987'de yeniden baskısı yapılan kitabının başına yazdığı ek bölümde bu konuya dair şunları yazmıştır: "ASALA'nın ilişkileri ise uyguladıkları stratejiye paralel olarak Türkiye için tehdit ve terörü doğrudan veya dolaylı şekilde uygulamaya çalışan Ermeniler dışı terör örgütlerine öncelik verilmek üzere düzenlenmiştir. Bunlar 1975-1980 evresi içinde Filistin Kurtuluş Örgütü, komünist partileri eylem grupları ve devletlerin gizli örgütleridir. 1980 yılında Nisan ayında Sidon/Lübnan'da yapılan PKK ile ortak eylem anlaşmasıyla ASALA ilişkilerini genişletmiştir. Bu yolla ASALA-PKK arasında görüş ve eylem birliği kurulmuştur. Gerçekte ise her iki örgüt aynı amaçları paylaşmakta, benzer yapı ve görüşlerdedir. 1983 yılından sonra başlayan evrede ise ASALA ilişkileri Monte Melkoyan'ın strateji[si] ne uygun şekilde gelişmiş, Türkiye içinde terörün uygulanmasına ağırlık verilerek bu stratejiyi doğrudan veya dolaylı şekilde eylemleştirecek imkan ve kabiliyette bulunan her örgütle ilişkiler kurulması esas alınmıştır. Bunların başında gene PKK ve benzeri kuruluşlar ile TKP ve diğer komünist örgütler gelmektedir." (Uras, 1987: cciii-cciv)

meye hizmet etmiştir. Buna göre Ermeniler kategorik olarak Türkleri hep katledenlerdir. Böylelikle Türk kimliği etnikleştirilmiş bir mazlumluk anlayışıyla yeniden inşa edilir.

'Ermeni meselesi' söyleminin; kurbanı şeytanlaştıran, faili ise kolektif mağduriyet tezi üzerinden aklayan metinleri, devlet aklının operasyonel kıldığı araçlarla birlikte düşünüldüğünde 1915'e dair genel tavır çok daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de 12 Eylül ara rejimi soykırımın tanınması taleplerine karşı oldukça reaksiyoner bir biçimde merkezî ve sistematik politikalar geliştirmeye teşebbüs etmiştir. Amaçlanan büyük ölçüde kurumsal reorganizasyon ile 1915'e dair argüman geliştirme işini beraberce yürütmektir. Yukarıda örneklerini verdiğimiz üzere hâlihazırda Türkiye'de devletin 1915'e dair resmî bir bakışı zaten mevcuttur ancak bu dönemde amaçlanan resmî anlatının sınırlarını daha kalın çizgilerle belirlemek ve daha sonrasında bu anlatıyı mümkün olduğu kadar çoklu kaynaktan dolaşıma sokmaktır. 1915'e ilişkin resmî anlatının izini süren Jennifer M. Dixon, Türkiye'nin Ermeni soykırımı konusu ile baş etme stratejilerini beş ana noktada toplamıştır. Bunlardan ilki resmî anlatı üzerindeki denetimi merkezileştirmektir. Bu çerçevede aşağıda ele alacağımız üzere Dışişleri Bakanlığı'nda vücuda getirilen İstihbarat ve Araştırma Genel Müdürlüğü önemli bir birim haline gelecektir. Resmî anlatıyı savunan yayınlar yapmak; anlatıyı destekleyecek 'kanıt'ları sıralamak; farklı kademelerdeki öğrencilere resmî anlatıyı öğretmek (MEB ve YÖK'ün faaliyetleri); ve uluslararası destek temin etmek ise Dixon'un altını çizdiği diğer başlıklar (Dixon, 2010). Böylesine bir amacı gerçekleştirmek için devlet kurumları arasında ve aynı zamanda bu kurumlar ile resmî anlatıya destek veren yarı-resmî aktörler ve kanaat önderleri arasında yeni işbirlikleri tesis etmek gerekmiştir. Rol dağılımını ve ilişkilerin mekaniği tanımlamak ise Milli Güvenlik Kurulu'na (MGK) düşmüştür. Devlet aklının operasyonel aygıtı olan MGK, 1915'e dair resmî anlatının denetlenmesini ve yaygınlaştırılmasını –1982 Anayasasının kendine sağladığı avantajları da kullanarak– sağlamıştır. Tarih yazımı üzerinde denetim kurmak ve bundan sorumlu aktörleri 1915 özelinde vazifelendirmek MGK'nın görevi kabul edilmiştir. Bu çerçevede devlet iktidarının bir 'hakikat üretim' mekanizması gibi işlediğini ve resmî görüşleri destekleyen odakların bu sürece eklemlendiğini hatırda tutmak gerekir.[18] Foucault'nun işlevsel tutarlılıklar ya da biçimsel sistemler içine gömülmüş, maskelenmiş tarihsel içerikler olarak tanımladığı tâbi kılınmış bilmenin yaygınlaştırılması, devlet aklının 'tehdit'lere ilişkin hamlelerinden biridir ve bu hâliyle 1915 bağlamında da devreye sokulmuştur.

---

18 Bu çalışma kapsamında, 'hakikat üretimi'ne eklemlenen dernek ve araştırma birimlerine ayrıca yer verilmeyecek. Bu nedenle burada birkaç hatırlamada bulunmakla yetineceğiz. 1980 sonrasında Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü özellikle 'Türklerin kolektif mazlumluğu' savı üzerinden 'Ermeni mezalimi'ni anlatan örnekleri yayımlamıştır (örneğin Demiroğlu, 1985; Fırat, 1983; Türközü, 1983; Öztürk, 1984). Dış Politika Enstitüsü ise *Dokuz Soru ve Cevapta Ermeni Sorunu* (1983) ile resmî argümantasyonu özetlemiştir.

Kökleri 1915'in hemen sonrasına kadar uzanan resmî anlatının 1980'den sonra billurlaşan temel varsayımlarını sıralamak, bu anlatıyı desteklemek için yapılan kurumsal ve bireysel çabaları analiz etmek için kaçınılmaz nitelikte. 1915'e dair resmî argümantasyon dört temel nokta üzerine inşa edilir: Ermeni yurdu/coğrafyası anlatısını reddetmek ve Türkleri Anadolu'da Ermeniler için 'kurtarıcı' olarak göstermek; Osmanlı idari sistemine referansla Ermeni isyanlarının ülke içi dinamiklerini ve tarihselliğini inkâr etmek; 'Ermeni meselesi'ni salt 19. yüzyıl emperyalist rekabeti üzerinden okumak; ve kurbanı şeytanlaştırmak dolayımıyla 'tehcir'i alelade bir savaş tedbiri olarak göstererek doğallaştırmak. Bu dört unsur da inkârcılığın farklı tonlarını içinde barındırır ve resmî ile yarı-resmî tüm eserlerde bir biçimde kendini gösterir.

1915'e ilişkin resmî anlatının savunulmasında ve yaygınlaştırılmasında MGK'nın koordinasyon işlevinden söz etmiştik. Bundan sonraki kısımda MGK'nın bu rolü ve Genelkurmay'ın sürece çok yönlü etkisi hatırlatılarak[19] resmî anlatının ülke dışında savunulması ve aktarılmasında özel işlevi olan Dışişleri Bakanlığı'na ve 'içeride' bu görevi üstlenen Milli Eğitim Bakanlığı ve YÖK'ün faaliyetlerine odaklanılacak.

Dışişleri Bakanlığı ve devlet aklının tarih yazıcılığı

1973-1983 döneminde Ermeni örgütlerinin Türk diplomatlara yönelik saldırıları bir yandan kamuoyunda tepkiye yol açarken bir yandan da doğrudan hedefte oldukları ölçüde Dışişleri Bakanlığı mensuplarının tutumlarını sertleştirmiştir (Göçek, 2014: 430). ASALA'nın saldırılarının gündeme damgasını vurduğu konjonktürde devletin öncelikli gayesi ASALA'yı yalnızlaştırmak ve öldürülen Türk diplomatları gündemde tutarak, Batı kamuoyunda 1915'e ilişkin siyasi tavır alışı olabildiğince bastırmaktır. 12 Eylül rejimi sürerken Genelkurmay, MİT, Emniyet Genel Müdürlüğü ve Dışişleri Bakanlığı arasındaki koordinasyon Milli Güvenlik Konseyi Genel Sekreteri Hasan Saltık'ın başkanlığında gerçekleştirilen toplantılarla sağlanır. ASALA saldırıları süreklilik ve etkinlik kazandıkça 1981'de Dışişleri Bakanlığı içinde yer alan Etüd Dairesi, İstihbarat ve Araştırma Genel Müdürlüğü'ne dönüştürülür. Bu yeni birimin temel görevi, 1915 ve 'Ermeni iddiaları' karşısında devlet tezlerini oluşturmak ve bu doğrultuda araştırma yapılmasını sağlamaktır (Dixon, 2010: 471). Genelkurmay ile koordinasyon hâlinde çalışması öngörülen İstihbarat ve Araştırma Genel Müdürlüğü, sadece Dışişleri Bakanlığı içinde değil, genel olarak devlet aklının 'Ermeni meselesi' ile ilgili politikasının ve eylemlerinin belirlenmesinde merkezî bir konuma gelir.

1980-1982 döneminde Dışişleri Bakanlığı'nda genel sekreterlik ve müsteşar-

19 Genelkurmay'ın 1980'li yıllarda da 1915'e dair tarih yazımı sürecine etki ettiğini ifade etmek gerekir. Özellikle kendi arşivlerinin resmî anlatıyı destekleyecek unsurlarını propagandif amaçlarla kullanmışlardır (Genelkurmay Başkanlığı, 1989).

lık görevlerinde bulunmuş olan Kâmuran Gürün'ün anıları o dönemde Bakanlık'ta egemen olan zihniyeti görmek ve atılan somut adımları izlemek için oldukça önemli bir kaynak oluşturuyor. Milli Güvenlik Konseyi sekretaryasında "Ermeni iddialarını karşılamak için" bir çalışma başlatıldığını ve Gürün'ün, 18 Mart 1981'de Devlet Başkanı Kenan Evren, Milli Güvenlik Konseyi Üyeleri, Başbakan Bülent Ulusu, Dışişleri Bakanı İlter Türkmen ve Hasan Saltık'a gayrı resmî bir not ilettiğini bu anılarından öğreniyoruz. Bu notta iki nokta öne çıkıyor. İlki, "Ermeni sorunu hakkında ilmî bir eser hazırlanarak, konunun hem Türk halkına, hem de yabancı ülkelere anlatılmasının önemi"ne işaret eder.[20] İkinci nokta ise Batı ülkelerini Türkiye'nin yanına çekmek için lobi faaliyetlerinin başlatılmasıdır. Bu amaçlara uygun olarak Dışişleri Bakanlığı'nın koordinatörlüğünde "İstihbarat ve Planlama Koordinasyon Kurulu" oluşturulur. Bu kurulda MİT Başkanı, Genelkurmay İstihbarat Başkanı, asker ve sivil bürokratlar yer alır. 'Ermeni meselesi' etrafında sivil ve asker aktörler arasındaki ilişki devlet aklına uygun bir biçimde adeta yeniden örülmektedir.

İstihbarat ve Planlama Koordinasyon Kurulu'nun diplomatlar ile sivil ve askerî istihbaratçılardan oluşması devlet aklının hukukun içinde ve hukuku aşan hamleleri eşanlı olarak devreye sokmayı planladığını gösteriyor. Ağustos 1982'de Türkiye'nin Kanada'daki Askerî Ataşesi Atilla Alkınat'ın öldürülmesinden sonra *Günaydın* gazetesinde 'vurucu Türk timleri'nin Ermeni teröristlere karşı eylem emri aldıklarına ilişkin bir haber yer alır. Hemen arkasından Devlet Başkanı Kenan Evren, yine *Günaydın*'a şu demeci verir: "Türk Hükümeti, Türkiye Cumhuriyeti'ne açılmış bir savaş olarak gördüğü bu cinayetleri sona erdirmek için gerekli bütün önemleri almakta kararlıdır. Bu bağlamda, gücümüzü gerekli gördüğümüz yerlerde ve gereken zamanlarda kullanmamız doğal karşılanmalıdır," (aktaran Çitlioğlu, 1997: 89). Makalenin giriş bölümünde, devlet aklının devletin bekası dışında bir önceliğinin olmadığı vurgulanmış ve Foucault'ya atıfla devlet aklının yasalara tâbi olmadığı, devlet aklının yasalar uyarınca komuta etmek değil, yasalara komuta etmek anlamına geldiği vurgulanmıştı. ASALA'ya yönelik operasyonların tam da bu türden hukuku aşan hamlelere denk düştüğünü söylemek mümkün. Bu operasyonların detayları hakkında sınırlı bilgilere sahipiz. Eski MİT mensuplarının anılarından istihbaratçı Hiram Abas'ın operasyonlarda özel bir rolü olduğunu öğreniyoruz (Eymür, 1991). Kutlu Savaş'ın hazırlamış olduğu "Susurluk Raporu"nda, ülkücü militanlar Abdullah Çatlı ve Oral Çelik'in de bu operasyonlarda aktif oldukları bilgisi veriliyor.[21] Savaş'ın raporunda Çatlı'nın bu kapsamda bombalama, cinayet ve kun-

20 Gürün'ün meseleyi anlatmanın önemini gerekçelendirmesi, dönemin atmosferini yansıtması bakımından kayda değer: "... o tarihte, Ermeni konusunda Türkiye'de kimsenin doğru dürüst bilgisi yoktu. Zira bu konu ne okullarda, hatta ne de Üniversitelerde ele alınmış, incelenmiş değildi. İnanılmaz gibi gelecek, ama Ermenilerin hayalî iddialarının doğruluğuna inan Türk ilim adamlarını şahsen tanıdım." (Gürün, 1995: 290)

21 Dönemin başbakanı Mesut Yılmaz tarafından, 13 Ağustos 1997'da verilen görevle Başbakanlık

daklamalardan oluşan –kimi hedeflenen sonuca ulaşmamış– 15 eylemi sayılmakta (Özkan, 2004: 312).

Hukuku aşan hamlelerden tekrar devletin meşru hamlelerine geri dönecek olursak, İstihbarat ve Planlama Koordinasyon Kurulu çalışmalara başlamadan önce Kâmuran Gürün, "Ermeni Sorunu" başlıklı '70 sayfalık küçük bir broşür' hazırlar. Broşürün önsözünde Gürün, Bakanlık mensuplarına şöyle hitap eder:

> ... Biz Türkiye Dışişleri Bakanlığı mensupları olarak bu Ermeni sorunun hem izahçıları, hem de maateessüf hedefleriyiz. Bu iki sıfatla bu sorunun her cephesini açık seçik bilmek zorundayız. Zira bilmediğimiz veya yanlış bildiğimiz bir konuyu müdafaa imkânımız yoktur.
>
> Meselâ bugün, I.ci Cihan Harbi sırasında bir tehcir yapılmamıştır demek gülünçtür, çünkü yapılmıştır. Bunu görmemezlikten gelmek peşinen haksız düşmek olur. Bu itibarla tehcir neden yapılmıştır, zaruri miydi, bunu araştırmaya mecburuz. Bu zahmete girersek zarurî olduğunu tespit mesele teşkil etmez.
>
> Aynı şekilde, tehcir sırasında nasıl hareket edilmiştir, suç işlenmiş midir sorusuna hiç düşünmeden hayır demeye kalkarsak hata işlemiş oluruz. Çünkü suç işlendiği bizzat Talât ve Cemal Paşalar tarafından beyan edilmiş, Damat Ferid Kabinesi ise çok daha ilerilere gitmiştir. (Gürün, 1995: 291)

Gürün, o dönemde Amerikan, İngiliz ve Fransız arşivlerinden belge toplamak ve ilgili literatürü incelemek görevinin Bilâl Şimşir'e verildiğini, İstihbarat ve Araştırma Genel Müdürlüğü'ne ise Ömer Engin Lütem'in getirildiğini belirtir. Gerek Şimşir, gerekse Lütem 1998'de emekli olana kadar ve emeklilik yıllarında da 1915 hakkında devlet aklını yeniden üreten önemli aktörler olarak belirdiler.

1982'ye gelindiğinde Dışişleri Bakanlığı lobi faaliyetlerine zemin oluşturmak üzere iki adım atar. Bunlardan birincisi Ermeni ve Yahudi cemaatlerinden temsilcilerin de davet edildiği özel bir grubun oluşturulmasıdır. Gürün anılarında bu grubu 'görev gücü' (*task force*) olarak adlandırır. *Jamanak* gazetesi sahibi Ara Koçunyan, sanayici Dikran Kevorkyan, Ferikôy Ermeni Kilisesi papazı Haçik Siragonyan, *Milliyet*'ten Sami Kohen, işadamı Jak Kamhi, Hacettepe Üniversitesi'nden Ercüment Kuran, Ankara Üniversitesi'nden Aydın Yalçın, emekli koramiral Sezai Korkut gibi isimlerin katıldığı toplantıda Gürün, "Resmî hüviyetimiz nedeniyle söylediklerimiz, en kesin gerçekler bile olsa, resmî görüş olarak kabul edilir, fazla yankı uyandırmaz, ya da inanılmaz. ... Sizler bize yardımcı olabileceksiniz. Sizler bunu yapabilirsiniz, hem imkânlarınız hem de arzunuz var," der.[22] Gürün özel grubunun toplantısında o döneme kadar sürmüş olan resmî sessizlik politikasının nedenlerini açıklamaya de girişir:

Teftiş Kurulu Başkanı Kutlu Savaş tarafından hazırlanan rapor. Konuya ilişkin gazetecilik tarzındaki kimi yorumlarda Çatlı ve ekibinin ASALA'ya karşı operasyonlardaki rolünün abartıldığı, esas olarak Abas'ın etkin olduğu belirtiliyor.

22 Adı Gürün tarafından paylaşılmayan bir katılımcı toplantıda şunları söyler: "Biz Ermeniler olarak bu faaliyetlerden son derece şikâyetçiyiz. ... Dış saldırıların en büyük acısını biz çekiyoruz.

> Tarihî gerçekleri ortaya koymalıyız. Bu görev devlete düşmektedir. Geciktiğimizi kabul etmeliyiz. İstiklâl Harbi sonunda, devlete vatandaşlık ilişkisiyle bağlı olan herkes Türktür prensibinin tatbikatı yoluyla eski kinlerin unutulmasını öngören bir politika izlenmeye başlandı. Atatürk, insanlar arasında kardeşçe ilişkileri öngören yeni bir dönem başlattı. Bu çerçevede ne Türk-Ermeni meselesi, ne de Yunanlıların yaptıkları taşkınlıklar konuşulmaz oldu. Bu sebeble, o dönemde olan bitenleri bilen insanların sayısı Türkiye'de parmakla gösterilecek kadar azdır. (Gürün, 1995: 388)

Gürün'ün değerlendirmesi, yukarıda altını çizdiğimiz kolektif mazlumluk fikriyatı ile tahkim edilmiş Türklük Sözleşmesi'nin nasıl bir sessizlik ve inkâr yarattığının kayda değer bir özeti niteliğinde; 1915'e ilişkin sessiz kalma hâlini, devletin yüzleşmeden kaçışı değil de yapılan yeni başlangıcın bir hususiyeti olarak gösteren devlet aklının bir yansımasıdır. Özel grup, emekli amiral Sezai Orkun'un koordinatörlüğünde çalışmalarına İstanbul'da devam eder. Gürün (1995: 398) anılarında grubun çalışmalarının "tahmin edilemeyecek ölçüde verimli olduğu"nu not ediyor. Bu toplantılar sırasında da sıklıkla arşivlerin açılması gereği ve basınla sıkı bir işbirliğinin geliştirilmesi gereğinin vurgulandığı görülüyor. Bu toplantılarda aktarılanlardan da hareketle, Gürün Şubat 1982'de Milli Güvenlik Konseyi'ne yaptığı sunumda "Gayrimüslim Türklerle ilgili uygulamada bazen aksamalar olmaktadır. Bunların da düzeltilmesi gerekir," önerisini getirir. Gürün'ün (1995: 403) önerilerinden biri de Türkiye Yahudilerinin Dünya Yahudi örgütleri ile temas kurmalarına olanak tanınmasıdır: "Eğer Türkiye Musevilerini, Dünya Musevi Cemiyetleri toplantılarına katılacak konuma getirirsek, onların bu cemiyetlerde Türkiye'nin davalarını dile getirip savunmalarını ve diğer ülkeler Musevilerini ve o ülkedeki Musevi lobilerini yanlarına çekmeleri imkânını hazırlamış oluruz." Arap ülkeleri ile ilişkileri bozma kaygısından türeyen bir dizi tereddüde karşın bu öneri Konsey'de kabul görür; akabinde Gürün, lobi faaliyetleri için uzun bir yurtdışı gezisine çıkar.[23]

1982'de Dışişleri Bakanlığı'ndan emekli olan Gürün, müsteşarlık döneminde başladığı çalışmalarını sonuçlandırır ve *Ermeni Dosyası* başlıklı kitabının ilk baskısı 1983'te Türk Tarih Kurumu (TTK) tarafından yayımlanır. Bu kitap uzun yıllar Türkiye'nin resmî görüşünün temel referans kitabı olarak kabul edilecek-

---

Korku ve aşağılık kompleksi içinde yaşıyoruz. Müslüman arkadaşlarımızın yüzüne nasıl bakacağımızı bilmiyoruz," (Gürün, 1995: 390). Bu ifadeler toplantıya katılan Ermeni Cemaati kanaat önderlerinin kendilerini nasıl bir baskı, nasıl bir açmaz içinde hissettiklerini gösteriyor. Kanaat önderlerinin Dışişleri Bakanlığı'nın lobi çabalarına verdikleri destek düşünülürken mutlaka bu baskı ve cemaatlerini koruma çabası da hesaba katılmalı. Cemaatin sıradan mensupları da ASALA saldırıları bağlamında türlü baskıyı içlerinde hissetmişlerdir. Esenboğa'daki saldırıdan sonra Ağustos 1982'de İstanbul Ermeni toplumdan Artin Penik, ASALA'yı protesto etmek için Taksim'de kendini yakarak intihar eder. Sıradan Türkiyeli Ermenilerin ASALA saldırıları bağlamında üzerlerinde hissettikleri ilave baskıya dair bkz. Göksu Özdoğan vd., 2009: özellikle 409-411.

23 Gürün'ün Mart 1982'de çıktığı gezi Paris, New York, Washington, Chicago, San Francisco, Los Angeles, Sydney, Canberra, Melbourne ve Bonn'u kapsar. Gezide Gürün Türkiyeliler tarafından kurulmuş dernekler, basın ve Yahudi kurumları ile toplantılar düzenler. Geziye dair hazırladığı raporda, Gürün (1995: 428) "tabiî müttefikimiz ancak Musevi lobisidir" görüşünü yineler.

tir. Örneğin 1987'de Ermeni soykırımı konusu Avrupa Parlamentosu'nun gündemine geldiğinde raportör, Ermeni iddialarını Yves Ternon'un kitabı üzerinden, Türk resmî tezini de Gürün'ün *Ermeni Dosyası*'na dayanarak inceler (Timur, 2000: 103). Yukarıda devlet aklının bir dil ve düşünme biçimi yaratarak bunları yaygınlaştırmayı önemsediği vurgulanmıştı. Gürün'ün *Ermeni Dosyası* tam da bu türden bir hakikat ve tâbi kılınmış bilme (*subjugated knowledge*) üretimi olarak değerlendirilmeli. Başka bir ifadeyle bu kitap, 1915'e ilişkin, sistem entegrasyonunun öngördüğü türden tekil bir bilginin dayanaklarını ve genel çerçevesini sunmayı hedefeler. Daha önce 1915'e dair resmî tezin dört temel unsur üzerine inşa edildiğini belirtmiştik. Bu unsurlar arasında, Ermeni yurdu anlatısını reddetmek, 'Ermeni meselesi'ni salt 19. yüzyıl emperyalist güçler arası rekabet üzerinden okumak ve kurbanı şeytanlaştırmak unsurları *Ermeni Dosyası*'nın ana çerçevesini oluşturur. Kitap, Ermeni yurdu iddiasının reddi ile açılır. Gürün'e göre kimi ülkeler adlarını orada yaşayan milletten alırlar, kimi ülkelerse coğrafi bir tasnife göre adlandırılır. Türkiye ya da Fransa birinciye örnek teşkil ederken, tarihsel adlardan Kilikya ya da Kapadokya ikinciye örnek oluşturur. Gürün'e (2005: 21) göre Ermenistan ismi de bir millet ile bağı olmayan coğrafi bir isimden ibarettir. Kitabın yarısından fazlası 1915 öncesine ayrılmıştır. Gürün'ün kurduğu anlatı büyük devletlerin politikalarını merkeze koyar ve Ermeni isyanlarını sıralar. Gürün'e göre 1909 Adana Katliamı bile 'Adana İsyanı'dır. Gürün kimi noktalarda Esat Uras'ın benimsediği tarih yazımından kendisini ayrıştırmayı becerir. Örneğin 1914'de Erzurum'da toplanan Taşnak kongresine İttihat ve Terakki temsilcilerinin katılmış oldukları Uras tarafından reddedilirken Gürün (2005: 281) "bunun tamamen imkânsız olduğu"nu düşünmez. Fakat yer yer amatörce olgusal hatalar da yapar. Örneğin, Celâl Bayar'ın *Ben de Yazdım*'ına atıfla, Mütareke döneminde 19 Ekim 1918'de açıklanan hükümet programının İzzet Paşa hükümetine ait olduğunu belirtir; gerçekte o tarihte Tevfik Paşa hükümeti programını açıklamıştır.

Ermeni Dosyası'nı baştan sona tehcir kararı için bir gerekçelendirme olarak okumak mümkündür. Kimi bölümlerde Gürün'ün benimsediği argümantasyon devlet aklının gerekçelendirmeci tutumunun örneği olmanın yanı sıra, Ermenilerin hangi bakış açısıyla ele alınmış olabileceğine dair bir itiraf gibidir. Gürün önce Ermenilerin düşmanla işbirliği yaptığına dair klasik resmî görüşü tekrarlar[24] fakat ilerleyen sayfalarda düşmanla işbirliği iddiası Gürün'e yeterli görülmez ve argümantasyonunu Ermenilerin doğrudan 'düşman' oldukları iddiası-

24 "Bir savaş halinde her devlet kendi topraklarında bulunan düşman ülke tabiiyetindeki kişileri toplama kampına gönderir, bu yerleşmiş ve ülkede tatbikat görmüş bir usuldür. Bunun daha ileri götürüldüğü, kendi tabiiyetlerine geçmiş olan kişiler hakkında da tatbik edildiği görülmüştür. Şimdi tabiatıyla Ermeniler yabancı tabiiyette değildi denecektir. Bu doğrudur ve o sebeple de toplama kamplarına sokulmamışlardır. Ancak I. Cihan Harbi içindeki davranışlarıyla Ermenileri acaba, Osmanlı tabiiyetinde mi, yoksa Rus tabiiyetinde mi saymak icap eder? ... (M)uhakkak olan bir şey var ki, Ermeniler hukuken Osmanlı tabiiyetinde idiyseler bile, fiilen bir Rus gibi hareket etmişlerdir." (Gürün, 2005: 301)

na kadar vardırır: "Unutulan bir husus var. Türkiye'nin Birinci Cihan Harbi'nde savaştığı milletlerin arasında Ermeniler de vardır. Hem de Türkiye'de yaşayan, Türk vatandaşı Ermeniler. Aynen 1916 Mayıs'ından sonra Arapların da olması gibi. Herhalde Türkiye'nin Türkiye'deki Ermenilerle harp halinde olduğu inkâr edilmeyecektir," (Gürün, 2005: 322). Böylesine topyekûn bir düşmanlaştırma, inkârcı perspektifin nasıl ayrımsız şekilde bir halkın geneline suç atfedebildiğine dair önemli bir örnek oluşturmakta. Gürün'ün benimsediği bu topyekûn düşmanlaştırma, Talât Paşa'nın o dönemde bir iç savaş olduğu iddiası üzerinden tehciri gerekçelendirmesinin bir devamı niteliğindedir.[25] Gürün kitabında farklı istatistikleri değerlendirerek tehcir sırasında 300 bin Ermeni'nin öldüğü sonucuna ulaşır. Sonraki yıllarda TTK tarafından yayımlanan pek çok çalışmada da bu sayı benimsenecektir.[26] Sonraki yıllarda resmî tezin savunucusu pek çok tarihçi, en kritik noktalarda Gürün'ün belgelerce yeterince desteklenmemiş iddialarına atıfta bulunmayı yeterli görecektir.[27]

Parlamentolarda soykırım tasarıları ve 'Ermeni meselesi' ile diplomatik mücadele

Eğer Türk diplomatlara yönelik ASALA saldırıları 1915'e ilişkin tartışmanın yakın dönemdeki uluslararasılaşmasının ilk aşamasını oluşturuyorsa bunun ikinci aşamasının da farklı ülkelerdeki Ermeni örgütlerinin 1915'in soykırım olarak kabul edilmesi ve resmî biçimde anılması için öncülük ettikleri yasa ve meclis karar tasarıları olduğunu söyleyebiliriz. 1985'de ABD Temsilciler Meclisi'ne getirilen ve genel oya sunulan tasarı, bu yeni aşamada uzun yıllar devam edecek bir diplomatik mücadelenin başlangıcına denk düşmekte. Türkiye'nin bu tasarıya ilişkin hamleleri önceki yıllarda oluşturulmaya başlanmış lobi girişimlerinden de destek almaktaydı. İlk hamleler arasında, ABD'deki Türk derneklerinin organizasyonuyla 19 Mayıs 1985'te *New York Times* ve *Washington Post* gazetelerine 69 tarihçinin imzasının yer aldığı bir ilan verilmesi yer aldı. Aralarında Bernard Lewis ve Heath Lowry gibi isimlerin de yer aldığı bu tarihçiler Temsilciler Meclisi'ne tasarının kabul edilmemesi yönünde çağrıda bulunuyorlardı. Tasarı Temsilciler Meclisi'nde kabul edilmedi. 1980'lerin ortalarından itiba-

25 Talât Paşa anılarında şöyle der: "Ülkedeki genel isyan üzerine ordu göç ettirme (tehcir) uygulamasını her yerde başlatmıştır. Bunun üzerine her iki kuvvet arasında gerçek bir *iç savaş* şeklini alan şiddetli çarpışma ve dövüşler başlamıştır." (Talât Paşa, 1994: 81) (abç.)

26 TTK ve kurumu temsil eden tarihçilerin sayı meselesini önemsedikleri fakat atfettikleri öneme karşın bu konuda tutarlılık yakalayamadıkları gözlenmekte. Örneğin kurumun 1993-2008 dönemi boyunca başkanlığını yürüten Yusuf Halaçoğlu kimi konferans ve söyleşilerinde ölenlerin sayısını 60 bin civarında olduğunu (örneğin, *Zaman*, 6 Haziran 2005), kimi zamansa 8.500 civarında olduğunu iddia etmekte (örneğin *Hürriyet*, 13 Ocak 2007).

27 Örneğin tehcir sırasında yürütülen soruşturmalar bahsinde Kâmuran Gürün (2005: 319), tek bir belge numarası vermekle yetinerek 1397 soruşturma açıldığını belirtir. Yusuf Halaçoğlu da Gürün'ün *Ermeni Dosyası*'na atıfla aynı iddiayı aktarır (Akçam, 2008: 237).

ren Türkiye'nin devlet aklı da benzer tasarılara karşı kullanacağı hamle repertuarını geliştirmeye başladı. Büyükelçiyi Ankara çağırmak, planlanmış diplomatik temasları iptal etmek gibi hamlelere ilaveten, Turgut Özal büyümeye başlayan uluslararası ihalelerde, tasarıları kabul eden ülkelerin firmalarına ihale vermemeyi gündeme getirdi (Oran, 2001).

1987'de ise konu Avrupa Parlamentosu gündemine geldi. 18 Haziran 1987 "Ermeni Sorunun Siyasi Çözümü Üzerine Karar" ("Resolution on a political solution to the Armenian question") başlıklı kararda tehcirin bir soykırım olduğu kabul edildi (Timur, 2000: 102-103; Şimşir, 2005: 391-392).[28] Avrupa Parlamentosu kararında, Türk hükümetinin bugüne kadar 1915 soykırımını tanımayı reddederek Ermeni halkını, kendi tarihine sahip olma hakkından yoksun bıraktığı; tarihsel olarak kanıtlanmış olmasına rağmen Ermeni soykırımının şu ana kadar ne bir siyasi kınama (*condemnation*) ne de tazminata konu olduğu ve demokrasinin sağlam bir şekilde oturtulmasının ancak bir ülkenin tarihinden gelen etnik çeşitliliğinin kabulü ile mümkün olacağı vurgulandı ve böylelikle Türkiye'nin demokratikleşmesiyle Ermeni soykırımının kabulü arasında bir ilişki kurulmuş olundu. Avrupa Parlamentosu kararına göre, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan Ermenilerin 1915-1917 yılları arasında uğradıklarını trajik olaylar, BM Soykırım Konvansiyonu tarafından tanınan biçimiyle soykırımdır. Bununla birlikte karar, 1915'in soykırım olarak tanınmasından günümüz Türkiyesi'ne yönelik siyasi, hukuki ya da maddi iddiaların türetilemeyeceğini belirtir.

24 Nisan 1990 öncesinde, 24 Nisan'ın Ermeni soykırımını anma günü olarak kabul edilmesini öngören karar tasarısı ABD Senatosu Adalet Komisyonu'nda kabul edilir. Bu dönemde Ankara'da, Türkiye'nin devlet aklını üreten kurumlar arasında tutarsızlık olduğuna dair endişelerin oluştuğu gözlenmekte. Özellikle konuya büyük önem veren ordu ve Dışişleri Bakanlığı, dönemin başbakanı Turgut Özal'ın konuyu yeterince sahiplenmediğini düşünüyordu. Dahası ABD Başkanı George Bush ile görüşmesinde de Özal'ın Ankara'nın kaygılarını yeterince güçlü dile getirmediğinden endişe eden iki kurumun, yapılacak hamle repertuarını genişlettiği anlaşılıyor. Yahudi lobisinden destek arayışlarına ilaveten Amerikan filolarına ziyaret yasağı konması, 1990'da süresi dolacak olan Savunma ve Ekonomik İşbirliği Antlaşması'nın askıya alınmasının gündeme getirilmesi ve belki de en önemlisi İncirlik üssündeki F-16 uçuşlarının engellenmesi diplomatik mücadele kapsamında başvurulan hamleler olarak belirdi (Uzgel, 2001a). İlhan Uzgel bu önemlerin 'geçici' nitelikte olduğunu ve Ankara'nın temkinli bir gerilim politikası yürüterek uçakları kaldırmama ve limanları ABD gemilerine kapatma gibi önlemleri kamuoyuyla paylaşmadığını belirtiyor. Bu dönemden itibaren Türkiye kamuoyu hangi tasarı ABD'nin Senato ve Temsilciler Mec-

28 Kararın tam metni için bkz. <http://www.europarl.europa.eu/intcoop/euro/pcc/aag/pcc_meeting/resolutions/1987_07_20.pdf>, erişim tarihi: 17 Kasım 2014.

lisi'nde hangi komisyondan geçti, ne zaman gündeme alınabilir ve en önemlisi ABD başkanının 24 Nisan açıklamasında 'soykırım' kelimesini kullanıp kullanmayacağı sorularına odaklandı.

Yukarıda belirtildiği üzere, 1980'lerin başından beri Dışişleri Bakanlığı'nın gündeminde arşivlerin açılmasını sağlamak ve böylelikle Ermenilerin iddiaları karşısında hamle üstünlüğü kazanmak vardır. 1989'da Osmanlı Arşivleri kullanıcılara açılır. Bakanlıktan yapılan açıklamada arşivlerin açılması kararının, Ermenilerin soykırım suçlamalarını etkisiz hâle getirme amacıyla alındığı belirtiliyordu (Lewy, 2014: 214). Fakat tartışma Osmanlı Arşivleri'nin açılması ile son bulmadı. 1990'larda Ara Sarafian, resmî görüşü savunan tarihçilerin erişebildikleri belgelerin kendisinin erişimine kapalı olduğunu belirtiyordu (Lewy, 2014: 215; ayrıca bkz. Sarafian, 1999). Ayrıca o dönemden bugüne araştırmacılar Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejij Etüt ve Denetleme Başkanlığı (ATASE) Arşivi'nde keyfî ve öngörülemez bir erişime sahiptir. Fakat Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nin çalışma koşullarının iyileştiği ve uluslararası araştırmacılar da dahil olmak üzere, kullanıcıların son derece önemli bilgilere bu arşiv yoluyla eriştiklerini de söylemek gerekiyor. Bu nokta devlet aklının niyetlenilmemiş sonuçlara da yol açtığını hatırlatmakta çünkü muhtemelen başlangıçta diplomatik hamle üstünlüğü ve resmî tezi destekleyen tarih çalışmalarına malzeme sağlamak için açılmış olan Osmanlı Arşivleri süreç içinde konuya dair resmî tez dışı çalışmalara da yeni bir boyut kazandırmıştır. Konuya ilişkin son dönemde yayımlanmış bir dizi önemli kitap (örneğin Akçam, 2008; Dündar, 2013) temel olarak bu arşiv belgelerinden yararlanarak yazılmış ve tehcir sürecine ilişkin bilinenlere yeni perspektifler katmıştır.[29]

Ermenistan'ın Eylül 1991'de bağımsızlığını kazanması ile Türkiye açısından 1915'e dair iddialara ilişkin mücadelede de yeni bir dönem başladı. İlk devlet başkanı Levon Ter-Petrosyan bağımsızlığın eksiksiz hâle gelebilmesi için Ankara ile ilişkilerin normalleştirilmesinden yanaydı. Bu çerçevede Ermenistan 1992'de AGİT'e üye olurken, mevcut üyelerle sınır ihtilafı olmadığını da kabul etti. Bu bağlamda Ermenistan, Türkiye tarafından 1992'de Karadeniz Ekonomik İşbirliği Örgütü'ne kurucu üye olarak davet edildi. Fakat aynı yıl Karabağ'daki çatışmaların şiddetlenmesi iki ülke arasındaki diyalog atmosferini zedeledi. Dönemin Cumhurbaşkanı Özal'ın 'Ermenileri korkutmak lazım' diyerek mal geçişinin engellenebileceğini ya da kayıtdışı göçmenlerin geri gönderilebileceğini söylemesi ilişkilerde yeni ve çok uzun sürecek bir dönemin başlangıcıydı (*Cum-*

29 Çalışmalarında özellikle Dâhiliye Nezareti Evrakı'ndan yararlanan Taner Akçam arşivlerde gerçek anlamda toplu bir temizliğin tam olarak yapılabilmesinin neredeyse imkânsız olduğunu belirtiyor. Akçam'ın ifadesiyle, "şüphesiz, İttihat ve Terakki Merkez Komitesi gibi bir kuruluşun kendi parti arşiv malzemesini imha etmesi kolaydır fakat örneğin Dâhiliye Nezaretenin bölgelere yolladığı ve bölgelerden gelen yazılar için temizliğin aynı kolaylıkla yapılabileceğini söylemek zordur. Çünkü gelen evrak sonuçta kayda geçmenin ötesinde ilgili birçok başka daireye de dağıtılmaktadır. Bu nedenle bir daireden alınmış evrakın, bir başka daireden çıkma ihtimali vardır." (Akçam, 2008: 35)

huriyet, 6 Ekim 1992). Nisan 1993'ten itibaren Türkiye insani yardımlar için de dahil olmak üzere, sınırı tamamen kapattı.

Kasım 1999'da "Ermeni Soykırımı Konusunda Eğitim ve Anma Kararı" başlıklı tasarı ABD Kongresi'ne sunuldu. Eylül 2000'de komisyonlarda ele alındığı aşamada Ankara da ilgili girişimlerini yoğunlaştırdı ve Dışişleri ve Savunma Bakanlıkları ile Genelkurmay Başkanlığı tarafından ortak eylem planı hazırlandı. Plan Türkiye-ABD ilişkilerinin dokusunu bozmayacak önemler alınmasını öngörmekteydi. Ermenistan ile İran ve Gürcistan üzerinden yapılan ticarete sınırlandırılması ve hava koridorunun kapatılması, ABD şirketlerinin enerji ihalelerinde dezavantajlı konumda olabileceği bilgisinin paylaşılması ve bazı savunma ihalelerinde Amerikan şirketlerinin listeden çıkartılması Ankara'nın aldığı önlemler arasındaydı (Uzgel, 2001b). 20 Ekim 2000'de tasarının Temsilciler Meclisinde kabul edilmesi beklenirken, devreye Başkan Clinton girdi ve Meclis başkanına yazdığı mektupta tasarının zamanlamasına karşı olduğunu belirtti. Clinton mektubunda 1915-1923 arasındaki katliamlardan duyduğu üzüntüyü belirtiyor ve tasarının Ankara-Yerevan ilişkilerini daha da kötüleştireceğini belirtiyordu. ABD Ortadoğu bağlamında Türkiye'nin desteğine ihtiyaç duymaktaydı ve bu ihtiyaç Amerika'daki Ermeni örgütlerinin siyasi karar alma mekanizmalarının ikna kapasitelerini sınırlandırıyordu.

Türkiye'nin 2000'lerin ilk günlerinden itibaren 'Ermeni meselesi'nde, diplomatik alanda karşılaştığı sorunları aşmak adına, tıpkı 1980'lerin başında olduğu gibi, stratejiler seti geliştirme gereği duyduğunu fark ediyoruz. DSP-MHP-ANAP koalisyonunu döneminde bu çerçevede adımlar atılır. İsmail Cem'in başında olduğu Dışişleri Bakanlığı, 2000 yılının sonbaharında 'Ermeni iddiaları'na karşı kapsamlı bir eylem planı oluşturmak amacıyla hazırlığa başlar. Eylem planı, devlet aklının o güne dek ürettiği taktiklerin ve stratejilerin ötesine geçecek bir içeriğe sahip değildir. Planda Türkiye'deki Ermeni azınlığın karşılaştığı problemlerin giderilmesi ve Ermeni Patrikhanesi ile daha yakın ilişki kurulması gündeme getirilmiştir. İkinci olarak Ermenistan ile ilişkileri normalleştirmek hedefi konmuştur. Ancak bu hedef, siyasi aktörler arasında diyalog tesis etmekten ziyade Ermeni halkına seslenmek gibi muğlâk bir istikamete yönelmiştir. Bu adımları atmayı tartışırken dahi Azerbaycan-Türkiye ilişkilerini 'korumak' bu çerçevede yine önceliklidir. Ermeni halkı ile ilişkileri geliştirme taktiğinin ilk andan itibaren Azerbaycan ile ilişkileri olumsuz etkileyebileceği kaygısı bizzat dönemin Başbakanı Bülent Ecevit tarafından dile getirilir.[30] Dışişleri Bakanlığı'nın eylem planının üçüncü parçası ise Türk ve Ermeni tarihçileri bir araya getirme stratejisidir. Uzun yıllar ABD'de Türkiye Büyükelçisi olarak görev yapmış olan Şükrü Elekdağ, bahsi geçen stratejinin derinleştirilmesinde önemli bir aktördür. Öyle ki Elekdağ'ın tarafların ortak yöntem bularak birbirlerinin

30 Ecevit'in kaygısı basına da yansımıştır: "Ermeni Planı Azerilere Sorulacak", *Milliyet*, 10 Aralık 2000.

arşivlerinde çalışmalarını hatta sadece Türkiye ve Ermenistan arşivlerinin değil Rus, Alman, Fransız ve Avusturya arşivi ile ABD'deki Zoryan Enstitüsü arşivlerinin de incelenmesini önerisi (Elekdağ, 2000) müteakip yıllarda devlet bürokrasisi ve resmî tezi savunan isimler tarafından da farklı formüller içinde tekrarlanacaktır. Ermeni Araştırmaları Enstitüsü'nün, 2002 yılında Milli Kütüphane'de "Ermeni Araştırmaları Türkiye Kongresi" adıyla düzenlediği etkinliğe mesaj gönderen dönemin Cumhurbaşkanı Sezer, 'soykırım iddiaları'nın hedefinin Türkiye ve Türk tarihini karalamak olduğunu iddia edecek; Ermeni soykırımını kendi parlamentolarının gündemine taşıyan yabancı parlamenterlerin oy kaygısıyla hareket ettiğini savunacaktır. Sezer'in soykırım iddialarına karşı en iyi cevabın tarafsız akademisyenlerce verileceğini ileri sürmesi; arşivlerin açık olduğunu ve isteyen araştırmacıların arşivden faydalanabileceğine dair argümanı yinelemesi[31] 2000'lerden itibaren devlet aklının çizdiği çerçevenin içindedir. Recep Tayyip Erdoğan ise 2002 Kasımı'nda Strazburg'da yaptığı bir basın toplantısında Ermeni soykırımına yönelik soru yöneltildiğinde "Bu siyasetçinin değil, tarihçilerin işidir. Bu konuyu tarihçiler çözsün" demiştir. Nitekim 2005'te Dışişleri Bakanlığı, yurtdışındaki temsilciliklerine talimat göndermiş ve görev yaptıkları ülkelerin resmî makamlarına ve kamuoyuna Türkiye'nin Ermeniler ile beraber arşivlerin incelenmesi için hazır olduğunu anlatmasını istemiştir. Erdoğan ayrıca Ermenistan Devlet Başkanı Koçaryan'a mektup yazarak "Ortak Tarih Komisyonu" kurulmasını ve çalışmalarının sonuçlarını kamuoyuna açıklamasını önermiştir. Erdoğan'ın önerisi devlet aklının 2000'lerin başında dile getirdiği 'meseleyi tarihçilere bırakma' teklifinin devamı niteliğindedir. Arşiv ve tarihçilere müracaat söylemi üzerinden kurulan bu strateji konuya dair uzman bilginin sınırlarını çizmeye yönelik bir girişim; arşivi sadece tarih ve tarih yazımına ilişkin bir meseleye indirgemeye dair politik bir hamledir. Bu şekilde arşiv-bilgi-hafıza arasında kurulu politik bağı 'bilimsel tarafsızlık' üzerinden tartışma dışına çekmek hedeflenmiştir. Hâlbuki Meltem Ahıska'nın vurguladığı gibi 'arşiv sorunu' aynı zamanda devlet bürokrasisinin mekaniği ve toplumsal hafızayla da ilişkili bir meseledir ve tarih, hafıza ve iktidar ilişkilerinin kesiştiği alanda anlam kazanır.[32]

2005 baharında soykırım tartışmasına dair bir dizi gelişme daha yaşanır. Bunlardan ilki 1916 tarihli *Osmanlı İmparatorluğunda Ermenilere Yönelik Muamele: 1915-1916* adını taşıyan ve kamuoyunda Mavi Kitap olarak bilinen kitabın

---

31 *Hürriyet*, 20 Nisan 2002.

32 Ahıska'nın şu saptaması çok önemlidir: "Arşiv sorunu tarih, hafıza ve iktidar ilişkilerinin kesiştiği alanda anlam kazanıyor; üstelik son derece politik bir anlam. Arşivlere sadece bilgi kaynağı olarak değil; 'bilginin üretildiği' iktidar tekniklerinin alanı olarak bakarsak arşivlerin politikasını daha iyi kavrayabiliriz. Arşiv belirli bir politik düzenin işleyiş şemasının vücut bulduğu bir düzlemdir. ... Arşivlerin belirli bir biçimde kamusallaştırılması, geçmişin nesnel ve otantik bir alan olarak kurulmasına ve bugünün meşrulaştırılmasına hizmet eder. Ancak arşivler, genellikle nesnel olguları dolaysız bir şekilde ortaya koymazlar. Çoğunlukla tahrip, sahtecilik ve yozlaşmayla malûldürler." (Ahıska, 2009: 60-61)

2005'te yeniden basılmasıdır. Şükrü Elekdağ'ın da etkisi ve yönlendirmesiyle CHP karşı atağa geçmiş ve kitabın Birinci Dünya Savaşında yazılmış, İngilizlerin bir propaganda malzemesinden ibaret olduğunu Justin McCarthy'e referansla kanıtlamaya çalışmış; Erdoğan ile Baykal ise Mavi Kitap'ın iddialarına karşı çıkmak üzere TBMM tarafından ortak bir metin hazırlanması için anlaşmıştır. Nihayetinde TBMM Genel Kurulu ortak bir deklarasyon yayınlama kararı almış ve İngiliz parlamentosuna hitaben açık bir mektup yazılmıştır.[33] Deklarasyonda bir yandan Türkiye'nin yabancı meclislerin 'tarihî bir olay' hakkında karar vermesini yakışıksız gördüğünü açıklanırken diğer yandan da Ermenistan ile Türkiye arasında iyi komşuluk ilişkilerinin tesisi için Ermenistan'ın Türkiye'nin ortak tarih komisyonu önerisini kabul etmesini adeta şart koşulmuştur. Mavi Kitap hadisesi, 'Ermeni meselesi' mevzubahis olduğunda muhalefetin ve siyasal iktidarın nasıl devlet aklının çizdiği sınırlar içinde ortak hareket edebildiğinin ilginç örneklerinden biridir.

Tüm bunlar yaşanırken yine 2005'te Türkiye ile Ermenistan arasındaki ilişkilerin normalleşmesi için 10 maddelik bir güven arttırıcı önlemler paketi gündeme gelmiştir. 2006'da ABD, Ermenistan ile Azerbaycan arasında barış anlaşmasının imzalanmasını hedeflemişken Türkiye'den Ermenistan sınırını açmasını istemiş ancak Dışişleri Bakanlığı yetkilileri daha önce olduğu gibi "Azeri topraklarında Ermeni işgalinin bitmesini" şart koşmuştur. İsviçre'nin arabuluculuğunda başlayan yeni süreçte iki ülke 2009'da Diplomatik İlişkilerin Tesisi ve İkili İlişkilerin Geliştirilmesi Protokolünü imzalanmıştır fakat meclis onayı aşamasına gelememiştir. Tüm bu çabalar, hem tarafların soykırım tartışmalarında takındığı tutum hem de Türkiye'nin Azerbaycan ile ilişkileri öne çıkarması nedeniyle tamamlanmamıştır.

1915'e dair resmî anlatı ve milli eğitim

Yukarıda belirttiğimiz gibi devlet aklının 'Ermeni meselesi'nde Dışişleri'nin yanı sıra operasyonel kıldığı diğer kurum ve mekanizmaların önemli bir ayağını Milli Eğitim, YÖK ve üniversiteler oluşturur. MGK hem orta öğretimde hem de üniversite düzeyinde 'Ermeni meselesi'nin nasıl ele alınacağının belirlenmesi sürecinde doğrudan etkilidir. Devlet aklı, Ermeni meselesine dair resmî tezi müfredata ve eğitim kurumlarındaki faaliyetlere adeta adım adım enjekte etmiştir. Bu esnada da resmî kurumlar ve aktörler arasında yeni ilişkiler kurulmuştur. Devletin, farklı düzeylerdeki eğitim kurumlarından beklentileri de aynı değildir. Orta öğretimde öğretmenlerden yalnızca resmî tezi öğrencilerine aktarması beklenirken yüksek öğretimde akademisyenlerden aynı zamanda resmî tezi 'geliştirmesi' de beklenmiştir. Ders kitaplarının yazımı da belirttiğimiz beklentilere uygun bir şekilde gerçekleşmiştir.

33 Mavi Kitap ve TBMM'nin mektubu hakkındaki tartışmalar için bkz. Akçam, 2005.

Bilindiği üzere, 12 Eylül askerî darbesini takip eden günlerde askerî idare, hem ilk ve orta öğretimi hem de yükseköğretimi kendi ideolojik duruşlarına paralel bir biçimde yeniden yapılandırmak amacıyla bir dizi düzenleme yapmıştır. Bu düzenlemelerin bir kısmı doğrudan eğitim-öğretimin 'mekanik' yanında ilişkindir, diğer bir kısmı ise eğitimin içeriğine dönük hamlelerdir. Devlet aklı, ideolojik aygıtlarını eski ve yeni 'düşman' algılarına karşı koymak adına güncellemiştir. Bu çerçevede bir yandan 'Atatürkçülük' revize edilirken diğer yandan devletin bekasına 'tehdit' olarak algılanan başlıklarda tedbir alma peşinde koşulur. 'Ermeni meselesi' olarak tanımlanan başlık, bahsedilen reaksiyoner tutumun önemli bir parçasıdır. 1980-1983 arasında çatısı yeniden oluşturulan resmî ideolojinin etkileri eğitim-öğretim alanında bilhassa 1980'lerin ortalarından itibaren daha net biçimde görülmeye başlayacaktır.

MEB ve üniversite öncesi eğitimde 1915

Orta öğretimde 'Ermeni meselesi'ne dair resmî tezi müfredata katmakla devlet, 1980'lerin ilk yarısında büyük ölçüde merkezileştirilen anlatının yeni kuşaklara özet bir biçimde aktarılmasını hedefler. Bu bağlamda Etienne Copeaux'un müfredatta okutulan tarih ders kitaplarına odaklandığı *Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine* adlı eserinde 'Ermeni meselesi'nin 1985 sonrasında ders kitaplarına özel ve açık bir bölüm olarak girdiğini tespit etmesi şaşırtıcı değildir. Gerçekten de metinlerde bir yandan tarihsel düzlemde Anadolu'daki Ermeni varlığı silikleştirilirken diğer yandan da resmî teze uygun bir biçimde Ermeni meselesi/sorunu başlıklı bir bölüm orta öğretim ders kitaplarına dâhil edilmiştir. Copeaux 1985'te ortaokul ders kitaplarında 'Ermeni meselesi'ne bir sayfadan fazla, 1991'de ise bazı örneklerde üç sayfadan fazla yer ayrıldığını vurgular (2000: 299).

Devlet kurmuş olmak, Türkiye'nin devlet söyleminde 'rüşt' göstergesidir. Ders kitaplarından politik söylevlere kadar bilumum mecrada Türklerin devlet kurma yeteneğinden bahsedilir. Aksi durum ise (devletsiz olmak) bir eksiklik, bir zafiyet olarak telakki edilir. Copeaux'nun incelediği ders kitaplarında Ermenilerin tarih boyunca devlet kuramadıklarının iddia edilmesi (Copeaux, 2000: 299) bir yanıyla bu düşünce kalıbının bir uzantısıdır; diğer yandan da 1915'in soykırım olarak tanınmasının kaçınılmaz sonucu olacağı iddia edilen Anadolu'da Ermeni devleti kurulması 'tehdidi'ne panzehirdir ve 1970'li yıllarda bu konuda Türkiye'de yazılan eserlerden mülhemdir (örneğin bkz. Saral, 1970: 10). 1985 sonrasında sıkça işlenen ikinci iddia, Ermenilerin Türklerin egemenliği altında mutlu yaşadıklarına dairdir. 'Dışarıdan' telkinlerle Ermeniler, Türklere karşı ayaklanmış ve Türk-Müslümanları 'katletmeye' başlamıştır. 1909'da Adana'da ve 1915'teki Rus ilerleyişi sırasında Doğu Anadolu'da Ermenilerin katliam yaptıklarına ilişkin ifadeler bu çerçevede en sık tekrarlananlardır. Tehcir 'katliam'lara karşı devletin aldığı haklı bir önlem olarak öğrencilere aktarılır. Bu an-

latının içinde Türklük 'biz' olarak yeniden inşa edilirken Ermeniler 'ihanet' ile itham edilmiştir (Copeaux, 2000: 298-303). 2000'li yıllarda bu çizginin devam ettiğini vurgulamak gerekir. Örneğin 14 Haziran 2002 tarihinde Milli Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu, öğretmenlerin yeni müfredat için eğitime tâbi tutulmalarını öngörecektir. Bu çerçevede öğretmenlere Türkiye'nin Ermeni soykırımı iddialarına karşı tutumunun derslerde de anlatılması gerektiği bir kez daha tebliğ edilecektir (Hür, 2009: 1141).

Ders kitaplarında 'Ermeni meselesi'ne dair bilgilerin güncellenmesi ve yeniden yazılması kararının uygulanmasında ilk adım Nisan 2002'de atılır. Tarih tesadüf değildir çünkü Nisan 2002'nin hemen öncesinde Ermeni diasporasının, 1915'i soykırım olarak anlatan bölümlerin ders kitaplarına eklenmesi için California başta olmak üzere ABD'de girişimde bulunduğu Türkiye'de duyulmuştur. Acil bir toplantıda alınan karar ile 'Ermeni meselesine dair gerçekler'in öğretilmesi konusu ilk kez bütün öğretim kademelerine genişletilir. Bu konu kapsamında yeni bölümlerin tüm sosyal bilgiler ve tarih ders kitaplarına dahil edilmesine karar verilir. MEB ve YÖK koordinasyonunda MGK Genel Sekreterliği'nden uzmanların da katılacağı bir komisyonun vazifelendirilir. Kitapların yazımı tamamlanana kadar da ilgili derslerin öğretmenlerine 'sözde' Ermeni soykırımı konusunda seminerler verilmesi planlanır.[34] Asılsız Ermeni İddialarıyla Mücadele Federasyonu'nun 2005'te İstanbul'da düzenlediği bir konferansa tarih öğretmenlerinin katılmasını İstanbul İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nün, gizli ibareli bir yazı ile istemesi sürecin sonraki yıllarda da devam ettiğinin göstergesi.[35]

Devlet aklının yüksek öğretim öncesinde 'Ermeni meselesi'ne dair yaptığı hamleler ders kitapları ile de sınırlı değildir. 2000'li yıllarda kitaplar dışında ders içi ve dışında resmî tezi savunan etkinliklere özel bir önem verilmiştir. Örneğin Milli Eğitim Bakanlığı 14 Nisan 2003 tarihli bir genelgeyle okullarda 'asılsız Ermeni iddiaları'nı konu alan kompozisyon yarışmalarının ve konferansların düzenlenmesini emretmiştir. Bu genelge, Başbakanlık'ın direktifi ve MGK Genel Sekreterliği'nin koordinatörlüğünde yapılan çalışmalar sonucunda hazırlanmıştır. Asılsız Soykırım İddiaları ile Mücadele Koordinasyon Kurulu doğrudan bu sürecin içindedir. İl Milli Eğitim Müdürlüklerinin bir kısmı ise resmî tezi savunmak için kurulan sivil toplum örgütleri ile okullarda ortak konferanslar düzenlemiştir.[36]

---

34 Ders kitaplarında, "bin yıllık geçmişi bulunan Türk-Ermeni dostluğunun, Ermeni komitelerinin isyanları ve günümüze taşınan sözde soykırım iddiaları ile baltalandığı"nın anlatılması hedeflenir. Kitaplarda başlık olarak yer alacaklar ise şunlardır "Soykırım nedir? 24 Nisan 1915 soykırım günü müdür? Yer değiştirmenin nedenleri ve ilk uygulamaları. Yer değiştirme (tehcir) Kanunu nedir? Tehcir öncesi ve sonrasında Ermeni nüfusunun durumu. Yer değiştirilen Ermenilerin ihtiyaçlarının karşılanması ve yapılan harcamalar. 1948 tarihli BM Soykırım Sözleşmesi açısından Ermeni iddiaları. Doğu Anadolu Ermenilerin Anayurdu mu?"

35 "Okullara Ermeni Konferansı Daveti", *Milliyet*, 20 Kasım 2005.

36 Örneğin Iğdır Milli Eğitim Müdürlüğü okullarda Birinci Dünya Harbinde Ermeni Çetecilerin Katliamına Uğramış Mağdurlar Derneği ile beraber 1915'e dair resmî tezi öğrencilere anlatmak

2000'li yıllarda 'Ermeni meselesi'nin tüm öğretim kademelerinde müfredata eklenmesinin kararlaştırılmasının yanı sıra resmî tezi destekleyecek görsel malzemeler de devreye sokulur. Görsel malzemeler, kolektif mazlumluk mitini yeniden üretecek biçimde hazırlanmıştır ve çocuklara asıl katledilenin Türkler olduğunu görsel imgelerle anlatmaya yöneliktir. Bu çerçevede çarpıcı bir örnek Bingöl Mustafa Kemal Paşa İlköğretim Okulu öğrencilerine gösterilen filmdir. Öğrenciler 23 Mart 2003 tarihinde askerî araçlarla toplu biçimde 49. Piyade Tugay Komutanlığı'na götürülmüş ve burada çocuklara "Türkiye'de yaşanan terör olayları ile Ermeni Katliamı"nı içeren filmler gösterilmiştir. Aslen Ermenilerin Türklere soykırım yaptığı iddiası görüntülerin çatısını oluşturmuştur. Mağaralardan çıkarılan çürümüş insan cesetlerinin yanı sıra parçalanmış, kanlı bebek görüntüleri; açılmış mezarlar ve çıkarılan cesetlerin de yer aldığı filmden ancak psikolojisi bozulan öğrencilerin velilerinin şikâyeti ile haberdar olunmuştur.[37]

YÖK ve üniversiteler: Resmî anlatının 'bilimsel' kalesi

İlk ve ortaöğretim daha çok, çocukları 1915'e dair resmî anlatı ile tanıştırma evresidir. Yükseköğretimde ise üniversitelerin konu ile ilgili hem devlet tezlerini destekler argümanlar üretmesi hem de üniversite öğrencilerine bu argümanların birer 'bilimsel gerçek' olarak sunulması beklenmiştir. Bu çerçevede MGK ile YÖK arasında yakın bir işbirliği olduğu ve YÖK'te görev yapan askerî üyenin bu ilişkide operasyonel bir vazife üstlendiği tahmin edilebilir. 'Ermeni meselesi'ne dair üniversiteler bünyesinde 1980 öncesinde tek tük yayına ve etkinlik örneklerine rastlanır. Bunların birçoğu Ermenileri ve Osmanlı'daki Ermeni varlığını konu aldıklarını iddia etmekle birlikte 1915'in inkârı üzerine kurulmuş faaliyetlerdir.[38] Ermeni soykırımına karşı tezler geliştirmek özellikle 1980 sonrasında 'milli mesele' haline getirilince YÖK ve yükseköğretim kurumları sürece dâhil edilmiştir.[39] Darbe sonrasında tasfiyeler ve istifalar neticesinde değişen öğ-

---

üzere konferanslar düzenler. Özellikle lise son sınıf öğrencilerine daha detaylı bir biçimde resmî tez aktarılır. *Milliyet*, 6 Aralık 2005.

37 *Hürriyet*, 12 Nisan 2003.

38 Atatürk Üniversitesi'nin 1978'de çıkardığı *Ermeniler Hakkında Makaleler ve Derlemeler* tam da böyle bir örnektir. İkinci baskısı 1982'de yapılan kitap Atatürk Üniversitesi Tıp Fakültesi öğretim üyesi Zeki Başar'ın metni ile başlar. Başar, Ermenilerin Türkiye'de ne denli 'rahat' ve 'huzurlu' yaşadıklarına dair aşina olunan argümanları sıraladıktan sonra sözü Birinci Dünya Savaşı'nda Ermenilerin gerçekleştirdiği katliamlara getirir (Başar, 1978: 3-9). Arada da sık sık ASALA'yı ve Ermeni diasporasını kınayan 'makbul' Ermenilere referans verir. Derlemede Ahmet Refik Altınay'dan Cemal Paşa'nın hatıratından bir bölüme bir dizi metin toplanmıştır. Bu metinlerin ortak noktaları 'Ermeni mezalimi' vurgusudur. Atatürk Üniversitesi sonraki yıllarda da benzer faaliyetlerin odak noktalarından biri olacaktır.

39 12 Eylül'ü takip eden yıllarda bir yandan 'Ermeni meselesi'nin diğer yandan Bulgaristan'daki Müslüman Türklere yönelik baskıların temel gündemi oluşturduğunu söyleyen Oktay Özel, devletin her iki konuda da muhataplarına tarih tezi ile cevap verme yoluna gittiğini ifade eder. Bulgaristan'da dillendirilen ülkedeki Müslümanların Osmanlı zamanında din değiştiren Bulgarlar olduğu iddiasına karşı resmî tez Bulgaristan Müslümanlarının çoğununun kökeninin Ana-

retim elemanı profili resmî tezin üretilmesinde, savunulmasında ve aktarılmasında kolaylaştırıcı bir unsur olmuştur.

12 Eylül sonrasında 'Ermeni meselesi'yle doğrudan ilişkili biçimde yükseköğretime dair gözlemlenen, birbiriyle iç içe geçmiş üç kulvardan bahsedebiliriz: Bu kulvarlardan ilki, üniversite senatolarının 1915 kararları; ikincisi, 12 Eylül 1980 askerî darbesi sonrasında üniversitelerde zorunlu hale getirilen Atatürk İlke ve İnkılâpları Tarihi dersi[40] bünyesinde okutulan kitaplarda resmî anlatının aktarılması; ve son olarak üniversitelerin 1915'e dair düzenlediği 'akademik' faaliyetlerdir. Bu faaliyetlerin bir kısmı sivil ve askerî bürokrasi ile üniversite yöneticileri ve akademisyenler arasındaki ilişkinin 1915'e dair resmî anlatı üzerinden bir kez daha örüldüğünü hatırda tutmak gerekir. Ayrıca 19. yüzyılın sonu, 20. yüzyılın başlarında Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde ve Ermeni isyanlarının çıktığı coğrafyalarda kurulan üniversitelerin, resmî anlatının savunulması ve yaygınlaştırılmasında lokomotif işlevi gördüğü söylenebilir.

Üniversite senatoları, özellikle 27 Mayıs 1960 darbesi sonrasından itibaren aldıkları kararlar ile ülkenin genel siyaseti hakkında 'duruş' sergileme alışkanlığına sahip olmuştur. Siyasetler üstü olduğu iddia edilen bu tutum, çoğunlukla devletin 'yüce menfaatleri'ne endekslidir ve kurucu ideolojinin sınırlarını korumaya yöneliktir. 1990'lar boyunca devlet aklının operasyonel gücü olan MGK'nın bizzat YÖK'e ve YÖK aracılığıyla üniversitelere gönderdiği ve 1993 tarihinde basına yansıyan belge, senato kararlarının nasıl psikolojik harekâtın parçası haline getirilmek istendiğinin kanıtıdır. Belgedeki ilgili maddede şöyle denmektedir: "Üniversiteler, ülkemizi ilgilendiren konularda karşıtı uluslararası kuruluşlarla yakın temas içinde olmalı, bilgilendirme, yönlendirme ve gerekirse senato kararı ile protesto etme gibi faaliyetlerde bulunmalıdırlar," (akt. Kaplan, 2005: 385). Üniversite senatolarının 'Ermeni meselesi'nde devlet tezlerini savunmak maksadıyla senato kararları çıkarmasına verilebilecek örneklerden ilki 12 Eylül 1980 askerî darbesinin hemen sonrasına rastlar. İstanbul Üniversitesi'nin 1981 Nisanı'nda soykırımın 66. yıldönümünden iki hafta önce senatosundan çıkardığı kararda görünürdeki amaç ASALA tarafından öldürülen Türk diplomatları için bir protesto eylemi gerçekleştirmektir. Ancak ortaya çıkan metin doğrudan 1915'te Ermenilerin değil, Türklerin katledildiğini iddia eden bir manifestoya dönüşmüştür. İngilizce ve Fransızca onar bin adet basılarak yurtdışındaki yükseköğretim kurumlarına, Uluslararası Rektörler Konseyi'ne ve akademisyenlere gönderilen metinde 1915'te olanlar için doğrudan Ermeniler itham edilmiştir ve ASALA

---

dolu olduğunu ileri sürer. 'Ermeni meselesi'nde ise Anadolu'nun hiçbir döneminde Ermenilerin nüfusça çoğunluğu oluşturmadığı iddiası dile getirilir. Özel, akademisyenlerin bir kısmının resmî tezi üretmeyi 'milli görev' olarak telakki ettiğini vurgular. Yazar, Milli Güvenlik Konseyi'nin bu konuda birimler oluşturduğuna, askerî bürokratik kanadın ve YÖK'ün üniversitelerin üst temsilcileriyle meseleyi görüştüklerine ve özellikle bu iki konuda istihdam edilecek tarihçilerden oluşan kurulların toplandığına dair duyumlar aldıklarını belirtir (Özel, 2013: 65-66).

40 "Yükseköğretim Kanunu", *Resmi Gazete*, sayı 17506, 6 Kasım 1981.

Osmanlı'nın son döneminde faaliyete geçtiği vurgulanan silahlı Ermeni örgütlerin devamı gibi resmedilmiştir. Bildiride şu ifadeler yer alır:

> 1915 yılından çok önceleri kurulan bu haydut komitelerinin yüzyılımızdaki soykırım eylemlerinin gerçek başlatıcısı olduğunu belirtmek yerinde olur. Bunlar en ağır suçları işlemişler; kadın çocuk dinlememişler; ülkenin birçok bölgesinde ayaklanmalara yol açmışlar; bu bölgeleri talan etmişlerdir. Bütün tarih boyunca görülen ve birçok azınlığı barındırmış olan Türk devletlerinden hiçbirinde soykırımın en ufak bir izine rastlanmaz.[41]

İstanbul Üniversitesi'nin reaksiyoner tutumuna benzeyen bir başka örnek Fransa Cumhurbaşkanı Mitterand'ın 6 Ocak 1984 tarihinde yaptığı bir konuşmada Ermeni soykırımına değinmesi ve soykırımın izlerinin silinmesinin mümkün olmadığını belirtmesi üzerine Ankara Üniversitesi Senatosunun Mitterand'ı kınayan bir mektubu dönemin Üniversite Rektörü Tarık Somer'in imzasıyla göndermesidir. Mektupta öne çıkarılan başlıklar arasında Mitterand'ın siyasi kaygılarla böylesine bir beyanat verdiğine dair iddialar ve Türkiye'nin hür bir ülke olduğu ve dileyen herkesin ülkedeki Ermenilerin yaşantısını görmek için gelebileceğine ilişkin ifadeler yer almaktadır. Başka örneklerde Mitterand'ı kınamaya yönelik üniversite senatolarının kararlarını aşan bir durum da gözlemlenmiştir. Örneğin, Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde öğretim elemanları ve öğrenciler Mitterand'ı kınama telgrafını beraber gönderirler.[42]

Daha sonrasına da miras kalacak bir biçimde 1990'lı yıllarda üniversite senatolarının 1915 konusunda sadece kınama değil, reaksiyoner tutuma iliştirilmiş biçimde özellikle iç kamuoyuna 'tarih dersi' verme çabasında olduğu gözlemlenir. San Francisco'da yaptırılan Ermeni soykırımı anıtını kınamak için 1997'de senatosundan karar çıkaran Atatürk Üniversitesi'nin tutumu tam da böyle bir örnektir. Kınama metnin satıraralarında bir tehdit iması da mevcuttur:

> Ermeni olayı, Osmanlı Devleti'ni parçalamak isteyen güçlerin Ermenileri kışkırtması sonucunda güvenliği sağlamak amacına yönelik bir tehcir olayıdır. Gerçek olan ise Ermenilerin Türklere karşı yapmış olduğu kitlesel katliamdır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti olarak Ermenistan ile sorunsuz yaşama yolları ararken ve onlara zaman zaman insani yardım yaparken, düşmanlıkları körüklemek ve geçmişin kin ve nefretini yarınlara taşımak yalnızca Türk toplumuna değil tüm insanlığa karşı yapılmış bir ayıp ve dünya barışına yönelik büyük bir tehlikedir.[43]

Üniversite senatolarının kınama metinlerinde ilk etapta hedef tahtasına konan Ermeni diasporasıdır. Ancak yukarıda Mitterand örneğinde gördüğümüz

41 *Milliyet*, 10 Nisan 1981.

42 Basın bu haberi "17 bin öğrenci Mitterand'ı kınadı" şeklinde verecektir. Örneğin, *Milliyet*, 26 Ocak 1984.

43 *Milliyet*, 13 Ağustos 1997.

gibi, kimi zaman doğrudan Batılı politikacıları itham eden örneklere de rastlanır. Kadim Batı şüpheciliğinin izlerini taşıyan ve arkaik bir anti-emperyalizme referans yapan ulusalcı/milliyetçi söylemi üniversite senatolarının kararlarında istikrarlı bir biçimde tespit etmek mümkündür. Dış politikadaki dengeler ve Batılı ülkelerin 1915'e dair aldığı kararlar üniversite senatolarının önemli bir kısmının yönelimlerini etkilemiştir. 2001'de Fransız meclisinden Ermeni soykırımını tanıma yasası çıktığında Türkiye'de resmî makamların yaşadığı gerilim ve şok dalgası üniversite senatolarını da sarmış ve birçok üniversitede senatolar acilen peşi sıra toplanmıştır (Güçlü, 2001: 22). Avrupa Parlamentosu'nun 28 Şubat 2002 tarihinde Ermeni soykırımı kararına dair aldığı karar ise hem ülkenin genel siyasetinde geniş yankı bulmuş; resmî kurumlardan ve sivil toplumdan peşpeşe kınama açıklamaları gelmiştir. Üniversite yönetimleri de bu genel çerçevenin içindedir. Marmara Bölgesi'ndeki üniversitelerin rektörlerinin bir bölümü ortak bir bildiriyle AP'nin kararını kınamıştır.[44]

Üniversite senatolarının kararlarının, daha çok ülkenin genel kamuoyuna yönelen ve akademisyenlerin tümüyle 1915'e dair resmî pozisyonu desteklediği intibasını yaratmaya çalışan hamleler olduğunu düşünmek mümkün. Üniversite senatolarının bu kararlarını desteklemeyen akademisyenlerin 1990'ların konjonktüründe kendi seslerini duyurmaları ve yüzleşme çağrısı yapmaları pek mümkün olmamıştır. 2000'lerin ikinci yarısına gelindiğinde ise ülke içinde değişen siyasi dengelere paralel olarak üniversite senatoları Türkiye'nin iç ve dış gündemine senato kararlarıyla müdahale eden pozisyondan uzaklaşacaktır.

Üniversite senatolarının kararlarının ötesinde üniversite öğrencilerini doğrudan ilgilendiren alan, 12 Eylül sonrasında zorunlu olarak okutulan İnkılâp Tarihi dersleridir. 1915'in yüksek öğretim kurumlarındaki İnkılâp Tarihi ders kitaplarında nasıl ele alındığını tespit etmek için 1981'in bahar aylarına kadar gitmek gerekir. 1981 Mayısı'nda Milli Eğitim Bakanlığı 1981-1982 öğrenim yılında yüksek öğretim kurumlarında uygulaması başlatılmak üzere "Türk İnkılâp Tarihi" dersinin müfredat programını ilgili kurumlara göndermiştir. Ders kapsamında "Savaş

44 Dönemin İstanbul Üniversitesi Rektörü Kemal Alemdaroğlu, davetli rektörler, senato üyeleri ortak basın toplantısı düzenlemiştir. Kınama metninde yer alan ifadeler Sevr göndermeleriyle 1915'in halen bir tehdit olarak görüldüğünün kanıtı olarak mütalaa edilebilir: "AP'in 28 Şubat 2002 tarihli toplantısında kabul edilen sözde Ermeni soykırımı kararı, AP'nin saygınlığına gölge düşüren, taraflı, dayanaksız ve dayatmacı bir karardır. Tarihsel gerçekler çarpıtılarak alınan bu kararı, bin yıldan beri Ermenilerle kardeşçe yaşamış, zenginliği ve yoksulluğu paylaşmış Türk ulusuna yönelik haksız bir saldırı olarak nitelendiriyor ve AP'yi, soykırım iddialarını bilimsel dayanakları ile açıklamaya davet ediyoruz. AB'ye tam üyelik aşamasında, Sevr düşüncesini yeniden yaşama geçirmeyi amaçlayanların, ulusal bağımsızlığımıza, ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğümüze yönelik dayatmalarına nereden gelirse gelsin karşı koymak, tarih boyunca Türk üniversitelerinin görevi olmuştur. Tarihi yargılamak gibi bir görevi bulunmayan AP'nin gerçeklerle bağdaşmayan bu haksız kararına rağmen, Türk-Ermeni ilişkilerini iyileştirmeye, iki ülkenin ulusları arasındaki barış ve dostluğu geliştirmeye yönelik girişimler kararlılıkla sürdürülecek, bu talihsiz karar da AP'nin tarihinde bir utanç belgesi olarak alacaktır. Marmara Bölgesi üniversiteleri rektörleri olarak AP'yi şiddetle kınıyor ve onları kararı yeniden gözden geçirmeye davet ediyoruz." *Hürriyet*, 4 Mart 2002.

Dönemi" başlığı altında "Ermeni Sorunu ve Ermenilerle Yapılan Savaşlar" ara başlığıyla şu konular sıralanmıştır: a) I. Dünya Savaşına kadar Ermeni Sorunu b) I. Dünya Savaşında Ermeni Sorunu c) Kurtuluş Savaşında Ermeni Sorunu ve Gümrü Antlaşması. Bu plana uygun olarak yüksek öğretim kurumlarında okutulmak üzere yazılan eserlerde 'Ermeni meselesi'ne dair resmî tarih yazıcılığının genel eğilimlerini tespit etmemiz mümkündür. Halil Berktay'ın analizini bu eksende hatırlamak gerek. Berktay, resmî tarihçiliğin 1915-16'dan söz etmek yerine dikkatleri öncesine ve başka aktörlerin üzerine çekme yöntemini seçtiğini vurgular.[45] Gerçekten de 'Ermeni meselesi'ni anlatan resmî ve yarı-resmî tarih kitaplarında 1915 ve 1915'i izleyen olayları, devleti aklayacak biçimde kısaca anlatmak ve fakat Batı'nın (emperyalist güçlerin) tahriklerini ve Ermeni çetelerinin saldırılarını uzun uzadıya yazmak sanki üzerinde zımnen anlaşılmış stratejik bir tarih yazımı hattıdır. Tarihsel olarak Anadolu'da Ermeni toprağı/yurdu şeklinde değerlendirilebilecek bir alanın olmadığı tıpkı orta öğretimde olduğu üzere (Copeaux, 2000: 298-303) üniversitelerde okutulan İnkılâp Tarihi ders kitaplarında da ilk vurgulananlar arasındadır. Bu madde muhtemel çok korkulan toprak taleplerine karşı tarihsel olduğu varsayılan bir mevzi oluşturma hamlesidir. İkinci olarak Ermenilerin Osmanlı Devleti'nde 'huzurlu' ve 'refah içinde' yaşadıkları ileri sürülür. Buradaki amaç, Ermeni isyanlarının Osmanlı idaresinden ve Müslümanların tavrından kaynaklanmadığını savunmaktır. Üçüncü ortak tema, 1890'lardan başlayarak Ermeni isyanlarını emperyalizme, 'büyük güçlerin kışkırtması'na bağlanmasıdır. Böylece isyanlardan soykırımın resmen tanınmasına doğru uzanan emperyalist bir süreklilik tahayyül edilir. Dördüncü nokta ise Tehcir Kanunu'nu savaş ortamında devletin aldığı 'zorunlu' ve bir o kadar da 'doğal' ve 'normal' bir karar olarak sunmaktır. Bahsettiğimiz ortak noktaları akılda tutmak kaydıyla yüksek öğretimde okutulan zorunlu İnkılâp Tarihi ders kitaplarını genel hatlarıyla incelemeye başlayabiliriz. İlk değerlendirmeye alacağımız örnek, Hamza Eroğlu'nun 1982 tarihli *Türk İnkılâp Tarihi* adlı kitabının "Ermeni Sorunu ve Ermenilerle Yapılan Savaşlar" adını taşıyan alt başlığı. Esat Uras'ın yanı sıra Sadi Koçaş'ın *Tarih Boyunca Ermeniler ve Türk-Ermeni İlişkileri* ile Enver Ziya Karal'ın *La Question Armenienne* adlı eserine sık sık referans verilen Eroğlu'nun kitabı 'Ermeni meselesi'ne dair reaksiyoner tarih yazımının ve inkârcılığın bir parçasıdır. Hamza Eroğlu, iç dinamikleri görmezden gelerek, 1888'den itibaren tüm Ermeni isyanlarını ve Ermeni komitelerinin saldırganlıklarını dış kaynaklı kışkırtmalarla açıklanmıştır. Birinci Dünya Savaşı esnasında Rus ordusuna katılan Ermenilerin hükümeti tedbir almaya zorladığı, tehcirin de bu sırada gündeme geldiğini savunan Eroğlu, 1915'e ilişkin resmî anlatıyı harfi harfine yeniden üretir.[46]

45 Berktay ayrıca, Ermeni tarihçiliğinin ise bundan farklı olarak doğrudan 1915'e odaklandığını ifade eder (2011: 5-6).

46 Hamza Eroğlu, inkârcılığın bir biçimi olan 'gerekçelendirme' yöntemini izlerken 1915 için şunları yazmıştır: "... hükümet tedbir almak zorunluluğunu duydu. Gerekli görülecek tehlikeli kişilerin, ferden veya toplu halde, devlet güvenliğini tehdit etmeyen bölgelere zorunlu olarak gön-

1980'lerin başında yazılan Eroğlu'nun kitabından 1990'larda aynı kategorideki eserlere geçtiğimizde 'Ermeni meselesi'ne ilişkin resmî anlatıyı işleyen ve yansıtan esas gövdenin yerli yerinde durduğunu görmekteyiz. Gazi Üniversitesi Rektörlüğü tarafından 20 Şubat 1991 tarihinde ders kitabı olarak basılması kabul edilen Mehmet Alpargu, İsmail Özçelik ve Nuri Yavuz'un ortak çalışması *Türk İnkılâp Tarihi ve Atatürk İlkeleri*'ni incelediğimizde bu saptama doğrulanmaktadır. 'Ermeni meselesi', bu adla bir alt başlık olarak Kurtuluş Savaşı'ndaki cephelerin anlatıldığı bölümde yer almıştır. Aynı kitapta 'Ermeni vatanı' diye bir yerin olmadığı iddiası saklı tutulmak kaydı ile Osmanlı öncesi Ermeni tarihi, Eroğlu'ndan farklı olarak çok daha kısa bir biçimde ele alınmıştır. Ermenilerle olan 'mesut günler'in bozulmaya başlamasının miladı ise 1838'e kadar geri çekilmiştir. Yazarlara göre "Avrupa emperyalizmi 1838 yılından itibaren Osmanlı devletinin Asya topraklarını pazar haline getirebilmek için Rumlardan sonra Ermenilerden de yararlanabileceğini" keşfetmiştir (Alpargu, Özçelik ve Yavuz, 1998: 122). 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'na bu bağlamda yapılan vurgu ve Ermeni komitelerinin faaliyetleri ise benimsenen anlatıda aynen korunmuştur. Ders kitabında en net olan Tehcir Kanunu'nu öne çıkarmak ya da 'salgın hastalık' ve 'yoksulluk'tan hayatını kaybeden Ermenilerden bahsetmekten ziyade Ermenilerin Müslümanları katlettiği iddiasını anlatan satırların genişletilmesidir. Ermenilerin öldürdüğü ileri sürülen Müslümanların toplu mezarlarının 'keşfedilmesi' ile kitabın ilk baskısının tarihi arasındaki yakınlık dikkat çekicidir.[47]

Bir tarih yazımı tekniği olarak 1915'i gerekçelendirme, kimi zaman savaş esnasında tehcire tâbi tutulanların sadece Ermeniler olmadığını savunma üzerine de bina edilir. Böylece meseleyi Anadolu'nun Türkleştirilmesi perspektifinden analiz edenlerin savları boşa çıkarılmaya çalışılmıştır. Muhittin Gül'ün *Türk İnkılâp Tarihi*'ni bu bağlamda örnek verebiliriz. Muhittin Gül, Tehcir Kanunu'nun sadece Ermeniler için değil, savaş esnasında casusluk ve ihanetleri görülen her-

---

derilmesi veya göç etmesi gerekiyordu. Tehcir kanunu bu amaçla çıkarılmıştır. Osmanlı devleti Birinci Dünya Savaşı başladıktan ve her tarafta Ermeni hareketi görüldükten sonra uzun incelemeler sonucu buna karar vermiştir. ... Ermeni yazarları ve Ermeni görüşünü savunanlar, mecburi göçün Ermeni halkını imha amacı ile yapıldığını savunurlar. Öncelikle belirtmek gerekir ki itham yanlış, yersiz ve haksızdır. Bir kere Tehcir Kanunu, Ermeni isyanlarından sonra çıkarılmıştır. Son olarak da Van ayaklanması ve Van'daki Türklerin katliamı Kanunun çıkarılma gereğini haklı kılmıştır." (Eroğlu, 1982: 223-224)

47 Kitabın yazarlarının 1915 anlatımından birkaç örnek: "I. Dünya Savaşında Ermeni Meselesi daha değişik bir mahiyet arz etmeye başladı. Ermeni olayları, Osmanlı Devleti için artık yalnızca bir terör hareketi olmaktan çıkmış, tamamen devlete ihanet şekline dönüşmüştür. I. Dünya Savaşının zor şartları içinde doğruca Rus orduları ile işbirliği yapan Ermeni çeteleri işgal ettikleri bölgelerde Türk halkına akla hayale gelmedik işkenceler uygulamışlar ve toplu katliamlar yapmışlardır. Bu Ermeni vahşeti karşısında Doğu Anadolu'dan 700 bin üzerinde Türk Batı Anadolu'ya göç etmiş, bir o kadarı da Ermenilerce katledilmiştir. ... I. Dünya Savaşında Ermeniler, Sarıkamış'ta Rus Ordusunun galip gelmesi sonucunda işgal ettikleri yerlerde Müslüman halka yapmadıklarını bırakmamışlardır. Yalnız Erzurum'da 11 Mayıs 1918'de yaptıkları katliamla 12 bin kişiyi öldürmüşlerdir. Yanıkdere'de ise yalnız bir gecede 3000 Türkü akla gelmedik işkencelerle yok etmişlerdir." (Alpargu, Özçelik ve Yavuz, 1998: 124 ve 126)

kesi kapsadığını ileri sürer.[48] 1915 sadece 'savaş tedbiri'ne indirgenirken, yaşananların savaşın seyri içinde 'doğal' karşılanması gerektiğine dair argüman bir kez daha tekrarlanmıştır. 1915'i devletin kendini koruması olarak gören örneklerde, soykırım yaşanmadığını kanıtlamak adına ileri sürülen bir başka tez de Batılı güçlerin Osmanlıyı mahkûm edecek kanıtları olmadığıdır. Bu bağlamda İngilizlerin, ellerinde Osmanlı devletinin arşivi olmasına rağmen, Malta'ya sürdüğü aktörleri mahkûm edecek yeterli kanıt bulamadıkları vurgulanır (Gencer ve Özel, 2000: 165).

1980'li ve 1990'lı yıllarda üniversitelerde inkılâp tarihi çerçevesinde okutulan kitapların çok azında 'Ermeni meselesi'ne ayrı bir başlık açılmıştır. Bahsi geçen ders kitaplarında yalnızca Kurtuluş Savaşı sırasında Doğu Cephesi'ndeki muharebeler başlığı altında Ermenilere dair ifadelere yer verilmiştir.[49] 2000'li yıllara gelindiğinde, 1990'larda basılan İnkılâp Tarihi kitaplarının büyük bir bölümünün yeniden basıldığını gözlemliyoruz. Yeni basılanlar arasında 'Ermeni meselesi'ne doğrudan yer vermeyen örnek çok azdır (örneğin bkz. Uçak, 2008); konu genellikle müstakil bir başlık altında resmî tezlerin sınırları dâhilinde incelenmeye devam etmiştir. Çok yazarlı inkılâp tarihi kitaplarından biri olan 2003 tarihli *Türk Devrim Tarihi*'nde, "Ermeni ve Ermeni Sorunu" adlı bölümü kaleme alan Hüseyin Munyar, 1915'e dair yazdıklarından ziyade "günümüzde Ermeni sorunu" kısmında yazdıkları ile dikkat çeker. Bu örnek, 'Ermeni sorunu' söz konusu olduğunda İnkılâp Tarihi'nin genel dönemselleştirmesinin ve zaman aralığının nasıl esnetildiğinin çarpıcı bir örneğidir. Munyar'ın anlatımı, 'Ermeni meselesi'nin geçmişte olduğu üzere günümüzde de emperyalist devletlerce politik malzeme olarak kullanıldığı doğrultusundaki resmî tezle birebir uyumludur. Yazar, bir yandan 'soykırım iddiaları'nın bir siyasal meseleye dönüştüğünü dolayısıyla da salt tarihî gerçekleri açığa çıkarmakla çözümlenemeyeceğini ileri sürer, diğer yandan da 'Ermeni iddiaları' ile baş etmede üniversitelere öncü rol atfeder (Munyar, 2003: 72-73). Bu noktada, devlet aklı çerçevesinde yapılan siyasi analizin bir kez daha tâbi kılınmış bilme ile beraber yürüdüğünü görüyoruz.

Üniversitelerde 'Ermeni meselesi'ne dair okutulan ya da okutulması tavsiye edilen kitaplar kadar kampüslere girmesinin 'tehlikeli' addedildiği eserler de

48 Muhittin Gül'e göre: "... Tehcir Kanunu'nda Ermeni adı geçmediği ve herkes için geçerli olduğu çok açıktır. Bununla Devlet, kendisini korumak için önlem alıyor ve olaylara karışanları başka bölgelere yerleştirmeyi uygun buluyordu. Bunu yapmak her devletin hakkı olsa gerekir. Ayrıca halkın huzur ve güveni için de yarar getirecek bir önlemdir. Hiç kimse bundan ayrı tutulmamıştır, herkes için uygulanacak bir düzenlemedir. Nitekim Ermeniler bundan çok önceleri isyanları başlatmışlar ve Kanun nedeni ile isyan etmiş değillerdir. Ancak ne var ki bu olayları Ermeniler çıkardıklarından onlara uygulanmıştır." (Gül, 1995: 377)

49 İlk baskısı 1998'de yapılan, Mevlüt Çelebi'nin *Türk İnkılâp Tarihi ve Atatürk İlkeleri* adlı ders kitabı bahsettiğimiz az sayıdaki örnekten biridir. Çelebi Birinci Dünya Savaşı'nı anlattığı satırlarda 1915'e değinmemiş; yalnızca Kurtuluş Savaşında cepheleri anlattığı bölümde Ermenilerle ilgili şunları yazmıştır: "...Doğu'da Ermenilerin Müslümanlara yaptıkları zulmün artması, Kızılordu'nun Kafkaslarda kazandığı başarılar, Erivan merkezli olarak kurulmuş olan Ermenistan'ın sınırlarının Doğu Anadolu'nun bir kısmını içine alacak şekilde genişletilmesi için saldırıların artması, Ankara hükümetini önlem almaya zorlamıştır" (Çelebi; 1999: 85).

vardır. Hatta 'Ermeni meselesi'ne dair devlet tezinin dışına düşen ifadeleri içeren kaynaklar dahi akademisyenlerin bir kısmının gönüllü hafiyelikleri sonucunda kamuoyu gündemine taşınmıştır. Bu çerçevede ilginç bir örnek, Hacettepe Üniversitesinde okutulan bir kitabın (isminin *Twentieth Century* olduğunu gazete haberinden öğreniyoruz) Adem Adıgüzel adlı bir avukatın çabası ile ortaya çıkmasıdır. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Ekonomi Bölümü'nde ders kitabı olarak okutulduğu öğrenilen kitabın 'skandal' olarak nitelendirilmesine neden olan ifade birkaç satır olarak diğer örnekler arasında 'Ermeni katliamı'ndan bahsetmesidir.[50]

1915'e dair resmî anlatının savunulması ve yaygınlaştırmasında üniversite senatolarının kararları ve zorunlu olarak okutulan Türk İnkılâp Tarihi derslerinin yanı sıra üniversitelerde 1980'lerin başlarından itibaren 'Ermeni meselesi' bağlamında devlet tezini oluşturan ya da müdafaa eden isimlerin üniversitelere davet edildiğini hatırlatmak elzem. YÖK'ün uzun süre 'Ermeni meselesi' çalışan akademisyenleri 'saptama'ya çalışması, yüksek öğretimde soykırımı reddeden çalışmalar yaptırmayı teşvik etmesi ve bu amaçla üniversite yönetimlerine 'telkin'de bulanması ise doğrudan akademik özgürlükleri vesayet altına alan bir tavır olarak değerlendirilmeye açıktır. YÖK'ün sağladığı zeminde, fırsatlardan yararlanan ve çoğu milliyetçi-muhafazakâr eğilimlere sahip olan akademisyenler, 'Ermeni meselesi' üzerine resmi anlatıyı destekleyerek kendilerini devlet nezdinde 'makbul' bilim insanı haline getirmiştir.

Üniversitelerde resmî anlatıyı savunmak için düzenlenen 'akademik' etkinlikler, 1980'lerin ortalarından başlayarak hız kazanacaktır. Soykırım anmalarının yapıldığı her yılın nisan ayında anmalara cevap verircesine Türkiye'deki birçok üniversitede sempozyumların ve 'bilimsel' toplantıların organize edildiği gözlemlenir. 1990'ların başlarından itibaren sempozyum tarihleri, Ermenilerin katlettiği Türklere ait olduğu ileri sürülen kemiklerin ve eşyaların sergilendiği 'Ermeni mezalimi' müze seksiyonları açılışları ile çakıştırılmıştır.[51]

20. yüzyılın başında Ermeni nüfusun yoğun olarak yaşadığı ve Birinci Dünya Savaşı esnasında çatışmaların yaşandığı Van, Erzurum gibi şehirlerde sonradan kurulan yüksek öğretim kurumları resmî anlatıyı destekleyen etkinliklerde birer lokomotif vazifesi üstlenecektir. Devlet aklının 1915'i resmî anlatı dışında konuşmanın bir tehdit olarak görmesi ve inkârcılığı 'yurt savunması'na çevirmesi resmî tezi yineleyen ve genişleten 'akademik' etkinliklerin çerçevesini

---

50 "Üniversitede Skandal Kitap: Ermeni Katliamı", *Hürriyet*, 22 Haziran 1998.

51 Örneğin 2-5 Nisan 1990 tarihleri arasında Van'ın düşman işgalinden kurtuluşunun 72. yıldönümü için Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nin "Yakın Tarihimizde Van" adlı bir sempozyum düzenlediği sırada, Van'ın Zeve köyünde toplu mezar kazısının yapılması da tesadüf değildir. Aynı gün bir de Van'a bağlı Erciş ilçesinde kazı yapılmıştır. Kazılardan çıkarılan kemikler Van Müzesi "Katliam Seksiyonu"nun açılışında kullanılmıştır. Van Müzesindeki 'seksiyon' aslında ilk örnek değildir; ondan bir yıl önce Şubat 1989'da Erzurum Müzesi'nde de bir "Katliam Seksiyonu" hazırlanmıştır. 1991 yılında ise Kars Subatan'da yapılan kazılardan çıkarılan iskeletler Kars Müzesi'nin "Katliam Bölümü"nün açılışında sergilenir.

oluşturmuştur. Örneğin Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde Fen ve Edebiyat Fakültesi'nce 1984 sonbaharında düzenlenen "Tarih Boyunca Türklerin Ermeni Toplumu ile İlişkileri" sempozyumuna sunulan tebliğlerde asıl kıyımı Ermenilerin yaptığına dair aşina olduğumuz kolektif mazlumluk miti yeniden üretilir. 1915'i resmî anlatı dışında tartışmanın Misak-ı Milli'ye 'tehdit' olarak algılandığının en güzel kanıtı ise sempozyum sonunda Türkiye'nin kimseye verecek bir karış toprağının olmadığının vurgulanmasıdır. Erzurum gibi daha önce Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı bir bölge olan Van'da da Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nin ev sahipliğinde, resmî tezlerin ortaya konduğu etkinlikler çerçevesinde 'Ermeni meselesi'nin sık sık ele alındığı gözlemlenmiştir. 2-4 Nisan 1985 tarihleri arasında düzenlenen, Van-Bitlis-Muş'u içeren ve her ilin, sempozyumun bir gününe ev sahipliği yaptığı "Ermeni Olayları Sempozyumu" Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nin başını çektiği etkinliklerden biridir. Açılış konuşmalarında her üç ilin valisi, belediye başkanı ve Yüzüncü Yıl Üniversitesi Rektörü katılmış ve söz almıştır. Bu açış konuşmaları, konu 1915 olduğunda idari aktörlerle ve akademisyenlerin nasıl resmî tezlerden türetilen ortak bir dilde buluştuğunu göstermektedir.[52] "Ermeni Sorunu" başlıklı panel ve konferansların 1990'ların ikinci yarısında yoğunluğunun görece azaldığını gözlüyoruz. Türkiye'nin kendi iç meselelerine yoğunlaşmasının ve Ermeni meselesinde yatıştırma politikası izlemesinin bu azalmada payı vardır. Ancak 2000'li yıllarla yeni bir aşamaya geçilmiştir. Soykırımın 85. yılı münasebetiyle Ermeni diasporası çok katmanlı bir kampanya yürütmeye başlar ve Ermeni soykırımının birçok ülkede müfredat içinde okutulmasını hedefler. Batı kamuoyunun gündeminden Ermeni soykırımının düşmediğini fark eden Türkiye'deki sivil ve askerî bürokratlar ile devletin organik aydınları mukatele tezi ve 'meseleyi tarihçilere bırakın' gibi daha önce kısmen dillendirilmiş argümanları merkeze koyarak harekete geçmiştir. Hâl böyleyken "Ermeni Sorunu" başlıklı 'akademik etkinlikler' 2000'lerin ilk on yılında düzenlenmeye kaldığı yerden devam edecektir. Soykırımı sadece Holokost ile özdeşleştirmek suretiyle Türklerin ırkçı olmadığını, dolayısıyla da soykırım da yapmayacağı argümanını dile getirmek gibi inkârcı duruşun birçok örneği bu sempozyum ve seminerlerde savunulmuştur.[53] 2000'ler boyunca Yusuf Halaçoğlu, genellikle üniversitelerdeki 'Ermeni mezalimi' temalı konferansların daimi konuşmacısıdır. Devlet aklının 2000'lerdeki stratejisinin bir parçası olarak tarih komisyonu kurulması talebi bu konferanslarda bizzat Halaçoğlu tarafından dile getirilir. 2008 Mayısı'na gelindiğinde Kastamonu Üniversitesi'nde düzenlenen "Son Gelişmeler Işığında Ermeni Sorunu" panelinde Yusuf Halaçoğlu,

52 Her bir konuşmada ASALA'ya değinilmiş; tıpkı ders kitaplarında olduğu gibi Ermenilerin tarih boyunca devlet sahibi olmadıkları ileri sürülmüş, yine Ermenilerin Müslümanları katlettiği söylenmiş ve Ermeni soykırımı iddialarının dış düşmanların işi olduğu iddia edilmiştir (1986: 3-15).

53 Örneğin 24-25 Nisan 2003 tarihlerinde Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından düzenlenen "Belgelerin Işığında Ermeni Meselesi Semineri"nde üniversitenin rektörü benzer bir tavır takınacaktır (Belgelerin Işığında Ermeni Meselesi Semineri, 2004).

Tarih Kurumu'nun elinde Ermeni soykırımı iddialarını çürütecek 100 bin sayfaya yakın belge olduğunu ileri sürecektir. Bugün de resmî tezin inandırıcılığını arttırma yönünde benzer 'bilimsel' toplantılar düzenlenmeye devam ediliyor. Ancak özellikle son yıllarda resmî teze şüpheyle yaklaşan araştırmacıların yaptığı akademik çalışmaların da arttığı gözlemlenmekte.

1915'e dair resmî tezi yargı ile korumak

Devlet aklının çok temelde devletin bekasını korumaya yönelik bir düşünce seti olduğunu belirtmiştik. Türklük Sözleşmesi ise hem devlet aklının mütemmim cüzü hem de onun çerçevesini çizen bir ahittir. Türklük Sözleşmesi ile devlet aklı arasındaki ilişkinin net biçimde gözlemlendiği alanlardan biri 2004 reformundan önceki Türk Ceza Kanunu'nun (TCK) ilgili maddeleridir. Bu çerçevede 'Türklüğü korumak' ile devletin bekasını muhafaza etmek arasında doğrusal bir ilişkinin kurulduğu fark edilir. 'Ermeni meselesi' özelinde karşılaştığımız suç duyuruları ve yargılama pratikleri birer resmî tezi savunma örneklerine dönüşmüştür. Yürürlükte olduğu dönemde TCK'nın 301 ve 312. maddeleri, resmî tezin dışına çıkan özneleri 'milli duruş'a çekmeye yönelen siyasi hamlelere dayanak teşkil etmiştir. Mahkemelerin gerekçeli kararları çoğu zaman resmî tezin hukuki süreçlere yön verdiğinin açık bir göstergesidir. Vahakn N. Dadrian'ın *Ulusal ve Uluslararası Hukuk Sorunu Olarak Jenosid* adlı eseri hakkında kitabın yayıncısı Ayşenur Zarakolu'ya Türk Ceza Kanunu'nun 312/2 maddesinden açılan dava bu bağlamda ilginç örneklerden biri. Bahsi geçen ceza kanunu maddesi, "halkı kin ve düşmanlığa açıkça tahrik suçu"nu düzenlemekteydi. Zarakolu davasının beraat ile sonuçlanması ve Yargıtay'ın da bu beraat kararını onaması ile tartışmalar neticelenmedi. Çünkü kararın gerekçesinde suç unsurunun oluşmamasına neden olarak ülkede "kışkırtılacak kadar Ermeni kalmadığı" gösterilmişti.[54] Bundan önemlisi beraat kararını onayan Yargıtay 8. Ceza Dairesi'nin kendine tarih yazıcılığı görevini atfetmesiydi. Mahkeme sadece yasalar çerçevesinde bir karar vermemekte, bunun da ötesinde resmî tarihin temel savlarını tekrarlamak suretiyle adeta tarih dersi veren konumuna yerleşmekteydi. Kararda soykırıma hedef olan Ermenilerin "büyük devletlerin de kışkırtmalarıyla Osmanlı ordularının güvenliğini ve bölge halkının huzurunu kaçırdıkları, tedhiş, yağma ve katliamlara giriştikleri" ileri sürülmüş ve akabinde Ermenilerin bu davranışlarıyla devleti yeni tedbirler almaya zorladıkları, bunun sonucu olarak da İmparatorluk'un güney bölgelerine 'nakil'lerinin sağlanmaya çalışıldığı savunulmuştu. Karar şöyle devam ediyordu: "[Ermenilerin] nakilleri sırasında çeşitli nedenlerle bazı insan zaiyatları olmuştur. Kendilerinin sebebiyet

54 Nilüfer Kuyaş'ın Zarakolu ile yaptığı söyleşide Zarakolu, Ermeni soykırımı ile ilgili *Jenosit* adlı kitabın 312. maddeye dayandırılarak yargı konusu yapılmasını ve beraat edilme sürecini anlatırken, gerekçenin "Ermenilerin artık tehdit olacak sayıda bulunmayışı" olarak gösterildiğini ve bizatihi bunun dahi bir itiraf olduğunu ifade etmiştir.

verdiği zorunlu göç sırasında meydana gelen olayları jenosid olarak vasıflandırmaya ve olanlardan Türk halkını sorumlu tutmaya olanak yoktur." Beraat kararının 'Ermeni iddialarının kabulü' olduğuna dair yorumların çıkması üzerine ise Yargıtay 8. Ceza Dairesi Başkanı Naci Ünver, 'Ermeni iddiaları'na onay verdiklerine dair söylenenlerin kasıtlı olduğunu, soykırım diye bir şeyin tarihte gerçekleşmediğini kararlarında belirttiklerini söylüyordu.[55]

Reform öncesi TCK 301'in 'Ermeni meselesi'nde resmî tezi korumak için kullanıldığı en çarpıcı örnekler Hrant Dink ve Orhan Pamuk'un aleyhinde açılan davalardır. Hrant Dink'e 13 Şubat 2004 tarihli "Ermeni Kimliği" başlıklı yazısı gerekçe gösterilerek "Türklüğü tahkir ve tezyif ettiği" gerekçesiyle TCK 301'den açılan davayı da resmî anlatının korunması çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Hrant Dink, bilirkişi raporlarına rağmen 6 ay hapis cezasına çarptırılmış, cezanın infazı ertelenmiş ancak bu süreçte Hrant Dink hedef tahtasına oturtulmuştur. Orhan Pamuk'un *Das Magazin* adlı haftalık dergiye verdiği mülakatta "bu topraklarda 30 bin Kürt ve 1 milyon Ermeni öldürüldü" demesi üzerine 2005'te Pamuk hakkında, o dönemde halen yürürlükte olan eski TCK'nın 301. maddesinden dava açılır. Dava sırasında Orhan Pamuk da hedef olarak gösterilir ve duruşma öncesinde Pamuk'a yönelen milliyetçi protestolar Türkiye ve AB kamuoyunda büyük yer tutar. Türkiye ile AB arasında da gerilimlere neden olan dava Adalet Bakanlığı'nın, mahkemeye gönderdiği yazıda, değişen yasa gereği mahkemenin izin yetkisi olmadığını hatırlatması üzerine düşer. Böylece siyasi bir dava yine siyasi bir müdahale ile düşmüş ancak istenen etki kamuoyunda büyük ölçüde yaratılmış olur. Hem Pamuk hem de Dink davasında karardan çok yargılama sürecinde oluşturulan atmosferin resmî tezin kitlelere duyurulmasında etkili olduğunu söylemek gerek.

2004'de kabul edilen yeni TCK'yı hazırlayan kanun yapıcıların da yeni kanuna 1915'e ilişkin resmî tezi koruma görevi vermeyi planladıkları anlaşılmakta. Yeni TCK'nın 305. maddesi "Temel Milli Yararlara Karşı Hareket" başlığını taşımakta. Madde, "temel milli yararlara karşı fiillerde bulunmak maksadıyla ... kendisi veya başkası için yarar sağlayan vatandaşlara, üç yıldan on yıla kadar hapis cezası" öngörüyor. Madde "temel milli yarar" deyiminden bağımsızlık, toprak bütünlüğü, milli güvenlik ve Cumhuriyet'in temel ilkelerinin anlaşıldığını belirtiyor. Yine yasa yapıcılar tarafından kaleme alınan maddenin gerekçesi 1915'e doğrudan gönderme yapıyor. Yasa Meclis'te kabul edildikten sonra maddenin gerekçesi şu şekilde formüle edilir: "Türk askerinin Kıbrıs'tan çekilmesi veya bu konuda Türkiye aleyhine bir çözüm yolunun kabulü için veya sırf Türkiye'ye zarar vermek maksadıyla, tarihsel gerçeklere aykırı olarak, 1. Dünya Savaşı sonrasında Ermenilerin soykırıma uğradıklarının basın ve yayın yoluyla propagandasının yapılması gibi" fiiller "temel milli yarar"a aykırılık teşkil edecek ve hapis cezasını gerektirecektir. Dönemin reformlar atmosferiyle basın

55 "Ermeniler Katletti", *Hürriyet*, 20 Kasım 2000.

yolluyla işlenen suçlar için hapis cezası öngörülemeyeceği ilkesi benimsenmiş olmasına karşın "temel milli yararlara karşı hareket"in basın yoluyla yapılması durumda yeni TCK'nın ceza arttırımı da öngörmesi ve ilaveten 1915'i soykırım olarak niteleyen tarihçilere cezaevi yolunun açılmış olması AB çevrelerinde rahatsızlığa neden olur. Bu rahatsızlığın paylaşılmasından sonra maddenin gerekçesi Adalet Bakanlığı tarafından yeniden formüle edilir ve bu kez 1915'e doğrudan atıfta bulunulmaz.[56]

Yargı sürecinin resmî teze eleştirel yaklaşanlara karşı kullanıldığı son örnek ise 2008 yılındaki 'Özür Diliyorum Kampanyası' sonrasına denk düşer. Türkiye'de 1915'in büyük bir kıyım olduğunu düşünen öğretim üyeleri ve gazetecilerden oluşan bir grup, uzun ve verimli tartışmalar sonrasında 2008'in Aralık ayında internet üzerinden başlatılan bir kampanyayı hayata geçirdiler. Cengiz Aktar, Ahmet İnsel, Ali Bayramoğlu ve Baskın Oran'ın öncülüğünü yaptığı bu kampanya Türkiye tarihinde bir ilktir. Geçmişle yüzleşme adına büyük bir adım olan imza kampanyası metninde şu ifadeler yer alır: "1915'te Osmanlı Ermenilerinin maruz kaldığı Büyük Felaket'e duyarsız kalınmasını, bunun inkâr edilmesini vicdanım kabul etmiyor. Bu adaletsizliği reddediyor, kendi payıma Ermeni kardeşlerimin duygu ve acılarını paylaşıyor, onlardan özür diliyorum." On dilde yazılan ve bireysel destekle büyüyen imza kampanyası ilk 24 saatlik zaman diliminde 5.000 civarında destekçi bulur ve hem yurtiçinde hem de yurtdışında büyük ses getirir. Bu esnada kampanyayı bir 'ihanet' olarak yaftalayan geniş bir koalisyonla karşı karşıya kalınmıştır. Dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan geleneksel inkârcı pozisyon alışı takip ederek işlenmeyen suç için özür dilenemeyeceğini iddia eder; Genelkurmay'ın tutumu da aynı çizgidedir. Genelkurmay İletişim Daire Başkanı Tuğgeneral Metin Gürak kampanyayı 'doğru bulmadıkları'nı söyler. Aynı sivil iktidar gibi Genelkurmay da özür dilemenin sonuçlarından çekinmektedir. "Özür dileme yanlış olduğu kadar zarar verici sonuçlar da doğurabilecek bir davranıştır" diyen Gürak'ın ifadeleri[57] 'içeri'den yükselen sesin 'dışarı'yı cesaretlendirmesinden ürken devlet aklını temsil etmektedir. Başbakan ve Genelkurmay'ın yanı sıra özür dileme kampanyasına karşı muhalefet partilerinin de sert demeçler verdiğini not etmeliyiz. Buradaki konsensüs 'Ermeni meselesi'nin, 'milli dava' haline getirilmesinde devletin ne denli yol kat ettiğinin de kanıtı niteliğindedir. Kampanya hakkında TCK 301. maddeden suç duyurusunda bulunulması üzerine Ankara Cumhuriyet Başsavcılığı Ocak 2009'da soruşturma başlatır. Yapılan soruşturma sonunda söz konusu kampanya ile ilgili olarak "kovuşturma yapılmasına yer olmadığına" karar verilir.[58]

---

56 Sefa Kaplan, "TCK gerekçesine AB için ince ayar", *Hürriyet*, 4 Nisan 2005.

57 Bkz. "Genelkurmay Özür Dileme Zarar Verir," 20 Aralık 2008 <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/469547.asp>

58 *Radikal*, 26 Ocak 2009.

Sonuç yerine: 'Ermeni meselesi' perspektifinin sürekliliği

Bu makale erken Cumhuriyet dōneminden bugüne uzanan dōnemde devlet aklının 1915'e ilişkin nasıl bir tavır sergilediğini tartışmaktadır. Makale boyunca serimlenen ōrneklerin genel olarak gōsterdiği 1915 Ermeni tehciri hakkında, Türkiye'de erken Cumhuriyet dōneminden itibaren belirli bir sūreklilik gōsteren ve zaman içinde giderek daha da sistematik hâle gelen bir devlet aklının varlığıdır. Değişen zemine gōre devlet aklı yeni hamleler geliştirmiştir fakat temel yaklaşımın sūrekliliği dikkat çekicidir. Bu sūreklilik ūzerine devlet aklı bir dizi tâbi kılınmış bilme biçimini dolaşıma sokmuş, bōylelikle 1915'e ilişkin bir genel perspektif, bir genel gramer yaygınlaştırılabilmiştir.

Makalenin ana çerçevesi devlet aklını dōrt ana nokta ūzerinden kavramsallaştırmayı ōnermekte. Bunlardan birincisi devletin bekası kaygısıdır. İkincisi, devlet aklının dost-dūşman ayrımı çerçevesinde çalışmasıdır. Üçūncū nokta devlet aklının teknik kontrol çabasını genişletme arayışıdır. Ve son olarak devlet aklı bir dil, bir dūşūnme biçimi yaratmaya ve bu dūşūnme biçimini yaygınlaştırmaya çalışır. Ermeni soykırımına ilişkin devlet aklındaki sūreklilik, devlet aklının bu dōrt ōzelliğini de içermektedir. Ermenilerin dūşmanlaştırılması, dūşmanlığın sūrekli hâle getirilmesi ve 1915'e ilişkin teknikleştirilmiş, dolayısıyla kontrol edilebilen bir dil yaratılması, 1915'e ilişkin devlet aklının temel ōzellikleridir. Devlet aklını yeniden ūreten aktōrler, 1915'e dair teknikleştirilmiş dili ve tâbi kılınmış bilgi kūmelerini kurulmak istenen entegrasyonun ve bōylelikle devletin bekasının temeli olarak gōrūrler.

Bu teknikleştirilmiş dilin temel ve en yaygın kalıbı 'Ermeni meselesi' tamlamasıdır. Foucault esinli sosyal kuramın ōnemli bir katkısı, her tūrlū adlandırmanın ve bir durumu ya da olguyu sorun veya mesele olarak kodlamanın iktidar ağlarıyla ilişkili olduğuna dair vurgudur. 'Ermeni sorunu' kalıbının yaygınlığı da belirli bir iktidar ilişkisine tekabūl ediyor. Kalıbın kōkeni 19. yūzyıldaki kullanımıyla '*la question arménienne*' ifadesi; fakat 19. yūzyılda '*la question arménienne*', Ermeniler tarafından, kendileriyle ilgili reformların gerçekleşmediğini anlatmak için kullanılmakta.[59] Zamanla bu kalıp dōnūşmūş ve Ermenilerin reform talepleri ve bu taleplerin getirdiğine inanılan bōlūnme riskini tasvir etmek için kullanılır olmuştur. 29 Ağustos 1915'te Talât Paşa'nın Ankara Vilâyeti'ne gōnderdiği şifreli telgrafta, karşımıza bahsettiğimiz kalıbın dōnūşmūş anlamı çıkar. Telgrafta Talât Paşa şōyle der: "Vilâyât-ı şarkiyeye âid Ermeni meselesi hallolunmuştur. Fuzûlî mezâlimle millet ve hūkûmetin lekedâr edilmesine lūzûm yoktur," (aktaran, Akçam, 2008: 182). Benzer şekilde, Alman diplomatik kayıtlarına gōre 31 Ağustos 1915'te Talât Paşa Alman Būyūkelçisi'ne tehcir

59 Bu tūr bir anlamlandırmanın tamamen kullanımdan kalktığını dūşūnmemek gerek. Günümüz Ermeni sosyal bilimcileri de halen 'Ermeni meselesi' kalıbını (Fransızca *La question arménienne* ya da İngilizce *The Armenian question*) 1915 ōncesindeki durumu tasvir etmek için kullanmaktalar (ōrneğin Hovannisian, 1984; Ternon, 1993).

sürecinde gelinen noktayı açıklamak için "*La question arménienne n'existe plus*" [Ermeni sorunu artık mevcut değildir] (Akçam, 2008: 184) derken kalıbı, artık hepten belirginleşmiş bu anlamıyla kullanır.

Esat Uras'ın 1950'de yayımlanan *Ermeni Meselesi* kitabından bugüne kalıbın anlamı ve atıfları pekişmiş durumdadır. Dört temel iddia 'Ermeni meselesi' tamlamasına içkindir. Bu dört iddiayı şöyle özetlemek mümün: birincisi, Ermenilerin tarihi gündemde tutarak Türkleri ve Türkiye'yi zor durumda bırakmaya çalışıyor oldukları; ikincisi, Ermenilerin Türkiye'den tazminat ve toprak talebinde bulunarak somut bir bölünme riskini gündeme getirdikleri; üçüncüsü, Ermenilerin öteden beri şiddet ve terör eğilimli oldukları; ve dördüncüsü, Ermenilerin her fırsatta Türkiye'nin düşmanlarıyla işbirliğine giriştikleri. Bu iddiaların üzerine inşa edilen 'Ermeni meselesi' perspektifi genel olarak 1915-1917 dönemi kıyımı için iki ayaklı bir inkârcılığı dolaşıma sokar. İlki 1915-1917 sürecindeki katliamları hepten yok sayma ya da önemsizleştirme eğilimidir. TTK bünyesindeki kimi akademisyenlerin kaç Ermeninin öldüğüne ilişkin sayıları keyfi biçimde azaltma gayreti bu birinci ayağın bir örneğidir. İkinci ayak ise fail pozisyonunda olan devlet aygıtı ile kurbanlar arasında bir eşitlik ve mutekabiliyet iddia ederek bir gerekçelendirme sunar. Talât Paşa'nın anılarında karşımıza çıkan iç savaş betimlemesi, Meclis-i Mebusan'da eski İttihatçıların dillendirdikleri ve 2000 sonrası tekrar tedavüle sokulan mukatele tezi ya da Gürün'ün tehcire tâbi tutulan Ermenileri düşman olarak göstermesi bu tür gerekçelendirmeciliğin örnekleri olarak hatırlanabilir.

Uras'ın *Ermeni Meselesi*'nden bugüne aynı kalıbı başlığında taşıyan onlarca kitap yayımlanmıştır. Enver Ziya Karal'ın *La Question arménienne (1878-1923)* başlıklı broşüründen Mim Kemal Öke'nin *The Armenian Question* (2001) başlıklı kitabına kadar farklı kuşaklardan onlarca tarihçi çalışmalarını 'Ermeni meselesi' perspektifi ekseninde kurgulayarak resmî anlatıyı yeniden üretirler. Ders kitaplarında da 1915, 'Ermeni meselesi' perspektifiyle ele alınmaktadır. Böylelikle tâbi kılınmış bilgilerden kaynağını bulan düşünme biçimi, 1915'e ilişkin ortak bir gramerin ortalamayı belirlemesini sağlamıştır. Dışişleri Bakanlığı mensuplarından olan ve emekliliğinden önce ve sonra konuya dair çok sayıda kitap yazmış olan Bilâl N. Şimşir, *Ermeni Meselesi: 1774-2005* kitabında 'Ermeni meselesi'nin tanımı şöyle yapar:

> Eskiler, 'Ermeni gailesi' diyorlardı. 'Gaile', dert, sıkıntı, keder, üzüntü, insanı uğraştıran, bezdiren sıkıntılı iş demektir. Bir bakıma 'baş ağrısı', hatta 'baş belası'. Ermeni gailesi, basit bir sorun değil, karmaşık, *sui generis* bir sorundur, başka sorunlara pek benzemiyor. Bu gailenin geçmişinde, Ermenilerin Osmanlı Devleti'ne ihaneti var; düşmana hizmeti var; Mehmetçiği arkadan hançerlemesi var; masum Müslüman köylüleri kılıçtan geçirmesi var, alçaklık, kalleşlik var, yalanın, hilenin daniskası var, her türlü adilik, kötülük ve emperyalizmin bütün çirkin oyunları var. (Şimşir, 2005: 10-11)

Şimşir'in tanımı, kötülüğün etnikleştirilmesinin bir örneğini teşkil eder ve 'Ermeni meselesi' perspektifinin nasıl da kalıp yargılar üzerinden işlev gördüğünü anlatır. Yıllara dayanan diplomatik kariyerine karşın Şimşir, Ermenileri, hiçbir ilave niteleme yapmaksızın, topluca, kötülük, yalan ve adilik ile eşitler.

Devlet aklının 'Ermeni meselesi' perspektifi 'sözde Ermeni soykırımı' kalıbını da yaygınlaştırmıştır. Gerçekte öyle olmayıp öyle geçinen ya da bilinen anlamına gelen 'sözde' kelimesi, Türkiye'de hem resmî söylemde hem de popüler türevlerinde bir itibarsızlaştırma aracı olarak kullanılır. 1965'te basında tesadüf edilen sözde Ermeni kıyımı ve benzeri ifadeler inkârcılığın dildeki taşıyıcısıdır. Bugün için de 'sözde soykırım iddiaları' gibi anlambilimsel açıdan sorunlu bir kalıp içinde resmî tezin meseleye bakışını özetleyecek bir biçimde kullanılmaktadır. 'Ermeni meselesi' perspektifi 'sözde Ermeni soykırımı' kalıbını yaygınlaştırdıkça Türklerin haksız ithamlara muhatap kılındığını idda eder ve böylelikle yaygınlaştırdığı kalıplar ile kutsal mazlumluk miti arasında ilişki kurmuş olur.

2000 sonrası dönemde de devlet aklı Ermeni meselesi ile 'baş etmek' için resmî anlatıyı işleyecek yeni operasyonel birimler yaratmaya devam etti. Asılsız Soykırım İddiaları ile Mücadele Koordinasyon Kurulu'nun oluşturulması bu çerçevede net bir örnektir. Asılsız Soykırım İddiaları ile Mücadele Koordinasyon Kurulu, "kamuoyu oluşturma planını uygulamak, sivil toplum örgütlerini kamuoyu planı kapsamında bilgilendirilmek ve yönlendirilmek üzere çalışmalar yapmak ve Ermenilerin yanı sıra 'Yunan-Pontus ve Süryani iddialarıyla' ilgili gelişmeleri takip ederek alınacak tedbirleri tespit etmek" ile vazifelendirilir. Koordinasyon Başkanlığı'nın iki kulvarda faaliyet göstermek üzere yapılandırıldığını iddia edebiliriz. Bunlardan ilki Ermeni meselesine dair iç kamuoyunu 'bilgilendirmek' ve 1915'in soykırım olmadığını 'kanıtlayacak' çalışmaları teşvik etmek; ikincisi ise yurtdışında aynı doğrultuda faaliyet göstermektir.[60] 2000'li yıllarda Dışişleri ve Milli Eğitim Bakanlıkları dışında Kültür Bakanlığı gibi başka kurumların da resmî tezin savunulmasında rol sahibi yapıldığını belirtmeliyiz.[61] TBMM'nin 'Ermeni tezlerini çürütmek' maksadıyla hazırlattığı *The Armenians in the Late Ottoman Period* başlıklı kitap, TTK tarafından 2001'de yayımlanmış ve yabancı parlamentolara ve basın kuruluşlarına gönderilmiştir. TTK tüm bu sü-

60 2002 yazında dönemin Başbakan Yardımcısı MHP lideri Devlet Bahçeli başkanlığında toplanan Asılsız Soykırım İddiaları ile Mücadele Koordinasyon Kurulu, 'soykırım iddiaları'na karşı bir anıtmüze yapılmasını, Osmanlı arşivindeki konuyla ilgili belgelerin İngilizceye çevrilip internet üzerinden erişime açılmasını, Ermenice öğrenmek isteyen yurttaşların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik hazırlık yapılmasını kararlaştırmıştır.

61 Örneğin Kültür Bakanlığı 25 Nisan 2001 tarihinden bir hafta önce Ermeni Sorunu İddialar-Gerçekler adlı bir CD'yi Milli Kütüphane'de törenle tanıtmıştır. CD, Ermeni meselesinde devlet propagandasının yeni kuşak materyallerinden biridir. Türk Tarih Kurumu, Kültür Bakanlığı ve FORSNET şirketi işbirliğinde hazırlanan materyal 25 Nisan ertesinde Kültür Bakanlığı'nın internet sayfasına da konmuştur. İlgili materyalin siteye konmasından sonra Ermeni hackerlar tarafından tehdit mesajları geldiğine dair haberler basına yansıtılır. Daha da ilginç olan dönemin Kültür Bakanı Talay'ın bu konudaki beyanatıdır. Talay şöyle der: "İnternet sitemize yapılan Ermeni tehdidi, Türk toplumuna karşı geçmişte olduğu gibi Ermeni saldırganlığının tipik bir örneği olarak karşımıza çıkmıştır." Bkz. "İnternet Asala'sı Saldırıya Geçti", *Hürriyet*, 26 Nisan 2001.

reçte resmî tezde minör değişiklikler yapmış ancak temel argümanları muhafaza etmiştir.[62]

AKP iktidarı döneminin inkârcılığın yeni argümanlarla tahkim edildiği bir dönem olduğunu söylemek mümkün. AKP'li liderlerin konuya ilişkin iki temel hamlesi söz konusudur. Bunlardan birincisi, vurguyu inkârcılığın temelindeki Türklük Sözleşmesi'nden İslâm Sözleşmesi'ne kaydırmak olmuştur. 2009'da dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan, Darfur'daki soykırım iddialarına dair 'bir Müslüman soykırım yapamaz'[63] yaklaşımını benimser. *Der Spiegel*'in kendisiyle yaptığı röportajda da tutarlılık sorunu üzerinde durulduğunda ve kendisine "Müslümanlar, Yahudilerden ya da Hıristiyanlardan daha iyi insanlar mı?" sorusu yöneltildiğinde, Erdoğan, "Ben bir Müslüman'ım ama kendi dinimi asla başka dinlerle karşılaştırmadım. Ben bir Müslüman'ın Birleşmiş Milletlerin tanımladığı çerçeve içinde soykırım yapamayacağını söyledim. Müslümanlar, masum bir insanı öldürmenin tüm insanlığı öldürmekle eşit olduğuna inanırlar,"[64] yanıtını verir. 2010'dan itibaren Erdoğan'ın 1915 ve soykırım tartışmalarına Çanakkale ve İslâm medeniyeti üzerinden bir yanıt geliştirmekte olduğu netleşir. Erdoğan, 2010'daki 18 Mart Şehitleri Anma Günü ve Çanakkale Deniz Zaferi'nin 95. yıl dönümü kutlamalarına şunları söyler: "Bizim medeniyetimizde öldürmek, katletmek, soykırıma uğratmak yoktur. Bizim medeniyetimiz sevgi medeniyetidir, bizim medeniyetimiz hoşgörü ve kardeşlik medeniyetidir."[65]

AKP'nin ikinci hamlesi ise 'adil hafıza' kavramını dolaşıma sokmak olur. Böylelikle AKP'nin yeniden ürettiği devlet aklı, önceki inkârcılığın önemsizleştirme eğiliminden uzaklaşarak, 'her taraf acı çekti' yaklaşımıyla mukatele tezinin bir türevini benimser. İlk kez, 2009'de Ermenistan ile imzalanan protokollerden sonra dönemin Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu tarafından formüle edilen 'adil hafıza' yaklaşımı uluslararası çerçevelerin benimsediği tek taraflı hafızaya

---

62 Türk Tarih Kurumu Yusuf Halaçoğlu, Hikmet Özdemir, Kemal Çiçek, Ramazan Çalık ve (ODTÜ öğretim üyesi) Ömer Turan tarafından hazırlanan ve 2004 yılında kurum tarafından basılan *Sürgün ve Göç* adlı kitabı basar. Kitapta Ermeni meselesinde soykırımın varlığını ileri sürenlere karşı Amerikan, Ingiliz ve Alman arşivlerinden seçilmiş çalışmalara başvurarak sayılara sayılarla cevap verme çabası gözlemlenir. *Sürgün ve Göç*'te savunulan tezleri şu şekilde özetlemek mümkün: Birinci Dünya Savaşı esnasında tehcir kararı Ermenilerin Bitlis, Van, Maraş gibi bölgelerde Osmanlı devletine isyan etmesi üzerine, Alman askerî makamlarının ısrarı üzerine alınmıştır. Savaş müddetince 500 bin civarında Ermeni Suriye ve Irak topraklarına 'tedbiren' gönderilmiştir. 350 bin ile 500 bin arasında bir Ermeni nüfusunun da 'çeşitli sebeplerle' Kafkaslara gittiği hesap edilmiştir. Birinci Dünya Savaşı sırasında çıkan 'olaylar'da Ermenilerin 200 bin civarında kayıp verdiği, 500 bin civarında Ermeni'nin ise Osmanlı topraklarında kaldığı iddiası, 1,5 milyon Ermeni'ye ne olduğu sorusuna cevap olarak sunulmuştur. En çok dikkat çeken, salgın hastalıklardan yaşamını kaybettiği iddia edilenlerin büyük bir yekün tutmasıdır. Salgın hastalıklardan ölen Ermenilere ait rakamlar daha çok 1918 ve 1919 yıllarına ait bilgilerdir. Tüm bu sayısal dökümün ardından kitabın sonunda 'soykırım iddiaları'nın tamamen Türkiye karşıtı politik bir hamle olduğu sonucuna varılır (2005: 180-181).

63 *Milliyet*, 9 Kasım 2009.

64 *Der Spiegel*'in Mart 2010'da gerçekleştirdiği söyleşi; çevirisi için bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/planet/1427611_p.asp> [erişim tarihi: 22 Ocak 2015].

65 19 Mart 2010 tarihli gazeteler.

karşı çıkar. Davutoğlu'nun ifadesiyle amaçlanan "acı hâtıralarla dolu göç hikâyelerini" de kapsayan bir geçmiş algısına ulaşmaktır.[66] İlerleyen süreçte Davutoğlu'nun Ermeni diasporası ile temas geliştirmeyi planlarken de referans noktası yine 'adil hafıza' olur.[67] Günümüzde AKP çevreleri Adil Hafıza İnisiyatifi'ni kurmuşlardır (adilhafiza.org). Dışişleri Bakanlığı da konuya ilişkin terminolojisinde 'adil hafıza' vurgusuna sıklıkla yer vermektedir. Bakanlığın halen Siyaset Planlama Genel Müdürü olan Altay Cengizer'in (2014) kitabı da yine 'adil hafıza' çerçevesini öne çıkarmaktadır.

AKP hükümetinin 23 Nisan 2014'te yayınladığı taziye mesajı da 'adil hafıza' hamlesinin bir devamı niteliğindedir. "Osmanlı İmparatorluğu vatandaşı herkes gibi Ermenilerin de o dönemde yaşadıkları acıların hatıralarını anmalarını anlamak ve paylaşmak bir insanlık vazifesidir" ifadesinin yer bulduğu mesajda ayrıca "Birinci Dünya Savaşı esnasında yaşanan hadiseler, hepimizin ortak acısıdır. Bu acılı tarihe adil hafıza perspektifinden bakılması, insani ve ilmî bir sorumluluktur" denir. Mesaj şüphesiz devlet aklının 1915'e ilişkin tavrında önemli bir dönemece denk düşer. İlk kez resmî olarak tehcir bağlamında ölenleri anmanın meşruiyeti kabul edilmiş olunur. 2015'e gelindiğindeyse Cumhurbaşkanı Erdoğan Çanakkale Savaşı'nda ölenler için düzenlenecek anmayı 23-24 Nisan tarihlerine çekerek 102 ülkenin devlet ya da hükümet başkanlarıyla birlikte, Ermenistan Cumhurbaşkanı Serj Sarkisyan'a da davet mektubu gönderir. Bu davet ve benimsenen üslup bir bakıma adil hafıza perspektifinin sınırlarını gösterir. Erdoğan'ın yaklaşımı, savaşta hayatını kaybeden askerlerle, kendi devletleri tarafından sürülen ve katledilen Ermeniler arasında bir eşitlik kurduğu ölçüde, 'Ermeni meselesi' perspektifinin 1915-1917 sürecindeki kıyımını önemsizleştirme tavrına eklemlenir. Dahası, Erdoğan'ın benimsediği 'Ermeni diasporası rahat durmuyor'[68] söylemi, genelleştirmeler ve dost-düşman ayrımı üzerinden işlev gören devlet aklının sürekliliğine de işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

Açıkel, F. (1996) "'Kutsal mazlumluğun' psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, 70: 153-198.

Ahıska, M. (2009) "Arşiv Korkusu ve Karakaplı Nizami Bey: Türkiye'de Tarih, Hafıza ve İktidar", Güney, K. M. (der.), *Türkiye'de İktidarı Yeniden Düşünmek* içinde, Varlık Yayınları, Istanbul.

Ahmedoğlu, N. M. (1986) "Moskof Uşakları", *Türkiye*, 5 Eylül.

Akçam, T. (2005), "Bir Skandal: TBMM'nin Mektubu ya da Şükrü Elekdağ ve Justin McCarthy Bu Ülkeyi Nereye Sürüklüyorlar?", *Birikim*, 193-194.

Akçam, T. (2008) "Divan-ı Harb-i Örfî'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri", Dadrian, V. N. ve Akçam, T. (der.), *"Tehcir ve Taktil", Divan-ı Harb-i Örfî Zabıtları: İttihad ve Terakki'nin Yargılanması: 1919-1922* içinde, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Istanbul, 127-145.

Akçam, T. (2008) *'Ermeni Meselesi Hallolunmuştur': Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, İletişim Yayınları, Istanbul.

66 "Hedefimiz Adil Hafıza", *Milliyet*, 22 Ekim 2009.

67 Murat Yetkin, "Davutoğlu: Ermeni diasporasıyla temas istiyoruz", *Radikal*, 26 Nisan 2010.

68 TRT'de canlı yayınlanan söyleşi, 29 Ocak 2015.

Akçam, T. (2013) "Los Angeles Examiner 1926", *Taraf*, 9 Aralık.

Akçam, T. (2014) *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu: İttihat ve Terakki'den Kurtuluş Savaşı'na*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

Akçam, T. ve Kurt, Ü. (2012) *Kanunların Ruhu: Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Aktar, A. (2011) "Osmanlı Meclisi Ermeni Meselesini Tartışıyor: Kasım-Aralık 1918", *İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 353-382.

Atnur, İ. E. (2005) *Türkiye'de Ermeni Kadınları ve Çocukları Meselesi, 1915-1923*, Babil Yayınları, Ankara.

Ata, F. (2011) *İşgal İstanbul'unda Tehcir Yargılamaları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Atatürk, M. K. (1990) *Nutuk - Söylev*, cilt 1, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Aydın, S. (1998) "Türkiye'de 'devlet geleneği' söylemi", *Birikim*, 105-106: 63-82.

Aykaç, İ. (1987) "Sunuş", *Ermeni Terörünün Kısa Tarihi* içinde, Dicle Üniversitesi Yayınları, Diyarbakır.

Belgelerin Işığında Ermeni Meselesi Semineri 24-25 Nisan 2003 (2004), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, sayı 1.

Berktay, H. (2011) "Resmi Söylem Ne Diyor?", *İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları* içinde, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 3-7.

Bilgi, N. (2006) *Yozgat Ermeni Tehciri Davası*, Kitabevi Yayınları, Istanbul.

Cengizer, A. (2014) *Adil Hafızanın Işığında: Birinci Dünya Savaşı'na Giden Yol ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonu*, Doğan Kitap, İstanbul.

Copeaux, E. (2000) *Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul.

Çağaptay, S. (2009) *Türkiye'de İslâm, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Çelebi, M. (1999) *Türk İnkılâp Tarihi ve Atatürk İlkeleri*, Akademi Kitabevi, İzmir.

Çitlioğlu, E. (1997) *Yedekteki Taşeron: ASALA*, Ümit Yayıncılık, Ankara.

Dadrian, V. N. (2008) "İstanbul Divan-ı Harb-i Örfî'sinde Ermeni Soykırımı Konusunda Görülen Davalar ve Verilen Kararlar", Dadrian, V. N. ve Akçam, T. (der.), *"Tehcir ve Taktil", Divan-ı Harb-i Örfî Zabıtları: İttihad ve Terakki'nin Yargılanması: 1919-1922* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1-126.

Dadrian, V. N. ve Akçam, T. (der.) (2008) *"Tehcir ve Taktil", Divan-ı Harb-i Örfî Zabıtları: İttihad ve Terakki'nin Yargılanması: 1919-1922* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Istanbul.

Daloğlu, S. T. (1983) *1915-1918 Ermeni Zulmü: Tarihi Belgesel Roman*, Dilara Yayınları, Istanbul.

Deliorman, A. (1973) *Türklere Karşı Ermeni Komitecileri*, Boğaziçi Yayınevi, Istanbul.

Demir, N. K. (1981) *Türkiye'nin Ermeni Meselesi: Bir Şehit Anasına Tarihin Söyledikleri*, Hülbe Yayınları, Ankara.

Demiroğlu, F. (1985) *Van'da Ermeni Mezalimi*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.

Deringil, S. (2002) *İktidar'ın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Dış Politika Enstitüsü (1983) *Dokuz Soru ve Cevapta Ermeni Sorunu*, Meteksan, Ankara.

Dixon, J. M. (2010) "Defending the Nation? Maintaining Turkey's Narrative of the Armenian Genocide", *South European Society and Politics*, 15(3): 467-485.

Dündar, F. (2013) *Kahir Ekseriyet: Ermeni Nüfus Meselesi (1878-1923)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Ekmekçioğlu, L. (2014) "Kız kaçırma, kız kurtarma: Birinci Dünya Savaşı sırasında Mütareke yıllarında İstanbul'da Ermenilik ve Müslümanlık", *Toplum ve Bilim*, 129: 223-256.

Elekdağ, Şükrü (2000) "Soykırım Balonu Nasıl Patlar", *Milliyet*, 2 Ekim.

Ermeni Olayları Sempozyumu (1986), Van-Bitlis-Muş 2-3-4 Nisan 1985, yayın no: 5, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, Van.

Eroğlu, H. (1982) *Türk İnkılâp Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Eroğlu, V. (1973) *Ermeni Mezalimi*, Sebil Yayınları, İstanbul.

Ethemoğlu, M. (1987) *Ermeni Terörünün Kısa Tarihi*, Dicle Üniversitesi Yayınları, Diyarbakır.

Eymür, M. (1991) *Analiz: Bir Mit Mensubu'nun Anıları*, Milliyet Yayınları, İstanbul.

Fırat, Ş. M. (1983) *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.

Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge*, Pantheon Books, New York.

Foucault, M. (2003) *Toplumu Savunmak Gerekir*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Foucault, M. (2013) *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Genelkurmay Başkanlığı (1989) *Geçmişten Bugüne Türk-Ermeni İlişkileri*, Genelkurmay Basımevi, Ankara.

Giddens, A. (1989) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge.

Göçek, F. M. (2014) *Denial of Violence: Ottoman Past, Turkish Present, and Collective Violence against the Armenians, 1789-2009*, Oxford University Press, New York.

Göksu Özdoğan, G. vd. (2009) *Türkiye'de Ermeniler: Cemaat-Birey-Yurttaş*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Göl, A. (2005) "Imagining the Turkish nation through 'othering' Armenians", *Nations and Nationalism*, 11(1): 121-139.

Görgülü, İ. (yay. haz.) (2002) *Atatürk'ten Ermeni Sorunu: Belgelerle*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Gül, M. (1995) *Türk İnkılâp Tarihi*, Ankara.

Gürün, K. (1995) *Fırtınalı Yıllar: Dışişleri Müsteşarlığı Anıları*, Milliyet Yayınları, İstanbul.

Gürün, K. (2005) *Ermeni Dosyası*, Remzi Kitabevi, İstanbul. [Birinci baskı: Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1983.]

Habermas, J. (1997) "'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim", *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim* içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 33-68.

Hovannisian, R. G. (der.) (1984) *The Armenian Genocide in Perspective*, Transaction Publishers, New Brunswick.

Hür, Ayşe, (2009) "Türk Milli Kimliğinin Kurucu Unsuru Olarak Ermeni Tabusu", Laçiner, Ö. (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kaligian, D. (2014) "Anatomy of Denial: Manipulating Sources and Manufacturing a Rebellion", *Genocide Studies International*, 8(2): 208-223.

Karal, E. Z. (1971) *La Question Arménienne (1878-1923)*, Gündüz, Ankara.

Kırca, C. (1986) "Temizleme Harekâtı: Siyaset ve Strateji", *Hürriyet*, 20 Ağustos.

Kocabaş, S. (1983) *Ermeni Meselesi Nedir, Ne Değildir?*, Bayrak Yayıncılık, İstanbul.

Kocahanoğlu, O. S. (1998) *İttihat-Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması*, Temel Yayınları, İstanbul.

Korkmaz, A. (2013) "Mustafa Kemal'in 1915-16 Ermeni Olaylarına Yaklaşımı: Fazahat", *Toplumsal Tarih*, 239: 22-29.

Korucu, S. ve Nalcı, A. (2014) *2015'ten 50 Yıl Önce, 1915'ten 50 Yıl Sonra: 1965*, Ermeni Kültürü ve Dayanışma Derneği, İstanbul.

Kurt, Ü. (2014) "Varlık ve Yokluk Kıskacında Ermeniler: 1915 Ermeni Kırımı'nın Ekonomik Şiddet Boyutu", Çeğin, G. ve Şirin, İ. (der.), *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 79-127.

Lewy, G. (2014) *1915: Osmanlı Ermenilerine Ne Oldu?*, Timaş Yayınları, Istanbul.

Migdal, J. (1997) "Finding the Meeting Ground of Fact and Fiction: Some Reflections on Turkish Modernization." Bozdoğan, S. ve Kasaba, R. (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, Washington University Press, Seattle, 252-259.

Mitchell, T. (1999) "Society, Economy and the State Effect", Steinmetz, G. (der), *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, Cornell University Press, Ithaca, 76-97.

Mouzelis, N. (1997) "Social and System Integration: Lockwood, Habermas, Giddens", *Sociology*, 31(1): 111-119.

Munyar, H., Sarıoğlu, M. vd. (2003) *Türk Devrim Tarihi*, Kocaeli Yusufcuk Bas. Yay. Tan. Hiz., Kocaeli.

Neocleous, M. (2014) *Devleti Tahayyül Etmek*, NotaBene Yayınları, Ankara.

Oran, B. (2001) "1980-90: Batı Bloku Ekseninde Türkiye - 2 / Dönemin Bilançosu", Oran, B. (der.), *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar - cilt II, 1980-2001* içinde, İletişim, İstanbul, 9-33.

Öke, M. K. (2001) *The Armenian Question*, Turkish Historical Society Printing House, Ankara.

Özel, O. (2013) *Türkiye 1643: Goşa'nın Gözleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Özkan, T. (2004) *MİT'in Gizli Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul.

Öztürk, H. (1984) *Tarihimizde Tunceli ve Ermeni Mezalimi*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.

Sancar, M. (2012) *"Devlet Aklı" Kıskacında Hukuk Devleti*, İletişim, İstanbul.

Sarafian, A. (1999) "The Ottoman Archives Debate and the Armenian Genocide", *Armenian Forum*, 2(1): 35-44.

Saral, A. H. (1970) *Ermeni Meselesi*, Genelkurmay Basımevi, Ankara.

Halaçoğlu, Y., Özdemir, H. vd. (yay. haz.) (2005) *Sürgün ve Göç*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Şimşir, B. N. (2005) *Ermeni Meselesi: 1774-2005*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Talât Paşa (1994) *Talât Paşa'nın Anıları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Taşer, P. (2005) *Mütareke Dönemi'nde Divan-ı Harb-i Örfiler (1918-1922)*, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Eskişehir.

Ternon, Y. (1993) *Ermeni Tabusu*, Belge Yayınları, İstanbul.

Tilly, C. (1985) "War Making and State Making as Organized Crime", Evans, P. Reuschemeyer, D. ve Skocpol, T. (der.), *Bringing the State Back In* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 169-191.

Timur, T. (2000) *Türkler ve Ermeniler: 1915 ve Sonrası*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

Turan, Ö. ve Öztan, G. G. (2015) "Mütareke Döneminde Tehcir Tartışmaları ve Divân-ı Harb-i Örfî Yargılamaları", Adanır, F. ve Özel, O. (der.), *1915: Öncesi ve Sonrasıyla Ermeni Siyaseti, Tehcir ve Soykırım* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul (yayımlanacak).

Türkiye Cumhuriyeti Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in Söylev ve Demeçleri (12 Eylül 1980 - 12 Eylül 1981) (1981) Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1981.

Türköz, H. K. (1983) *Osmanlı ve Sovyet Belgeleriyle Ermeni Mezalimi*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.

Uçak, Y. (2008) *Türk İnkılâbı: Atatürk İlkeleri ve İnkılâpları Tarihi*, Paradigma Yayınevi, Balıkesir.

Uras, E. (1987) *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, Belge Yayınları, İstanbul.

Uzgel, İ. (2001a) "1980-90: Batı Bloku Ekseninde Türkiye - 2 / ABD ve NATO'yla İlişkiler", Oran, B. (der.), *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar - cilt II, 1980-2001* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 34-82.

Uzgel, İ. (2001b) "1990-2001: Küreselleşme Ekseninde Türkiye / ABD ve NATO'yla İlişkiler", Oran, B. (der.), *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar - cilt II, 1980-2001* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 243-325.

Ülgen, F. (2010) "Reading Mustafa Kemal on the Armenian Genocide of 1915", *Patterns of Prejudice*, 44(4): 369-391.

Üngör, U. ve Polatel, M. (2011) *Confiscation and Destruction: The Young Turk Seizure of Armenian Property*, Continuum, Londra.

Ünlü, B. (2012) "Türklüğün kısa tarihi", *Birikim*, 274: 23-34.

Ünlü, B. (2013) "'Türklük sözleşmesi' ve Türk solu", *Perspectives*, 3: 23-27.

Ünlü, B. (2014) "Türklük Sözleşmesinin İmzalanışı (1915-1925)", *Mülkiye Dergisi*, 38(3): 47-81.

Zürcher, E. J. (1987) *Milli Mücadelede İttihatçılık*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Zürcher, E. J. (2011) "Renewal and Silence: Postwar Unionist and Kemalist Rhetoric on the Armenian Genocide", Suny, R. G. ve Göçek, F. M. (der.), *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire* içinde, Oxford University Press, New York, 306-316.

Dört nesil: Kurtarılamayan son*

*Talin Suciyan***

Özet: Bu makalede soykırımsonrası inkâr habitusu kavramıyla çerçevelediğim, 1923'den sonra kurumsallaşan ve sıradanlaşarak günlük hayatı belirleyen pratikleri ve deneyimleri, bir sözlü tarih görüşmesi aracılığıyla anlatmaya çalıştım. Her ne kadar Prof. Mihran Dabağ'ın anlattıkları kişisel/aile tarihinin parçası olsa da aynı zamanda 1923'den sonra vilayetlerde kalan Ermenilerin deneyimleri bağlamında temsilî bir özellik taşır. Bu nedenle bu görüşmenin metnini, başka birincil ve ikincil kaynaklara da atıfta bulunarak kullandım. Ayrıca, 1915'den sonraki kuşaklar açısından faillik ve kurbanlık durumları farklılık gösterse de esasen soykırımsonrası toplumunun fail ve kurban kuşaklardan oluşmaya devam ettiğini, inkârın bu durumu belirginleştiren bir rol oynadığını ve Cumhuriyet tarihini bugüne kadar derin bir biçimde belirlediğini iddia ediyorum.

Anahtar sözcükler: Sözlü tarih, soykırımsonrası inkâr habitusu, Diyarbakır, Prof. Mihran Dabağ, Ermeni soykırımı, 1915, Türkiye tarihi.

Bundan yaklaşık yedi sene önce, 1923'ten sonra özellikle de 1930'lu yıllardan başlayarak Türkiye'de kalan Ermenilerin tarihi üzerine doktora tezi yazmak istediğimde, nasıl bir işe kalkıştığımı bilmiyordum. Elbette ki bu konuyu seçmiş olmam belli bir boş bırakmanın, üstelik de ailelerimizin, arkadaşlarımızın, akrabalarımızın içinde olduğu büyük bir boş bırakmanın farkında olmamla ilgiliydi. Ancak bunun, inkârla kurulan bir toplumsal düzen, bir kurumlar, mekanizmalar bütünü, arkadaşlıklar, dostluklar manzumesi, sosyal hayatı sürdürebilmenin gerek şartı, akademinin her alanında yaygın bir gelenek görenek meselesi ile ilgili olduğunu bu işin sonunda öğrenecektim. Bu durumla karşı karşıya kalmak

(*) Bu makaleyi okuyup fikirlerini paylaştıkları ve önerilerde bulundukları için Yeliz Soytemel ve Ayşe Günaysu'ya teşekkür ederim.

(**) Yard. Doç. Dr., Ludwig Maximilian Üniveristesi (Münih), Ortadoğu Çalışmaları Enstitüsü, Türkiye Çalışmaları Bölümü.

bütün bu ilişkileri baştan gözden geçirmeyi de beraberinde getirecekti. Öte yandan, birincil kaynak olarak kullandığım ve benden bir ya da iki önceki kuşaktan Ermenilerle yaptığım sözlü tarih görüşmelerinde gördüğüm şey, benim bu sistematikliğini yeni fark ettiğim durumun onlar için zaten bir hayat şekli olduğunu anlamam oldu. Bunu anlamak için doktora yapmalarına gerek yoktu çünkü onların hayatlarını üzerine bina ettikleri biyografik bilginin ta kendisiydi bu. Başka bir deyişle, Türkiye'de kalan ve/veya daha sonraki yıllarda başka ülkelere göç eden Ermeniler için inkârla yaşamak gündelik, sıradan bir şeydi. Zaman içinde bunun benim ve ailemin de hayatında başka türlü olmadığını fark ettim. Bu çalışma kuşaklar boyu devam etmekte olan inkârla yaşama durumunun, hayatlarımızın kurucu unsuru olduğunu belirgin bir şekilde ortaya çıkarttı. Onların deneyimlerini dinledikçe, üç kuşak boyunca aslında birbirine çok benzer hayatlar yaşamakta olduğumuzun, esasen çoğunluk toplumunda çok büyükmüş gibi görünen değişimlerin, konuştuğum insanların ya da benim hayatıma çok az yansıması olduğunu gördüm. Bütün bunların, özellikle de bu sıradanlık halinin beni getirdiği kavram, Pierre Bourdieu'nün 'habitus' kavramı oldu. Bourdieu (1977: 78) habitus kavramını, "tarihin, inkâr edilen bir tarih olarak doğaya dönüşmesi" olarak tanımlar.[1] Ben Bourdieu'nün "doğaya dönüşme" dediği şeyi, sıradanlaşma olarak okuyorum. Bu sıradanlıktan neyi kastettiğimi şu şekilde anlatmaya çalışayım: 20 Kura Askerlik, Vatandaş Türkçe Konuş, Trakya Pogromu, Varlık Vergisi, 6-7 Eylül Pogromu gibi uygulama ve saldırıların; sadece ve öncelikle konjektürel, dönemin siyasi gelişmelerinin ve dalganlanmalarının bir sonucu değil, kurumsallaşmış ve toplumsallaşmış, inkâr edilen bir tarihin gündelik hayatı kurmuş olmasıyla belirginleşen bir habitus meselesi, tam olarak soykırımsonrası[2] inkâr habitusu olduğunu iddia ediyorum. Başka bir deyişle, bu tür hukuki ve toplumsal örgütlü şiddet içeren pratikleri kolaylaştıran, her daim zemin hazırlayan toplumsal ve kurumsal bir yapı olduğunun, bu nedenle de gündelik hayatın soykırımsonrasında kurulumunda, yaşananların inkârının ne kadar kilit bir rol oynadığını anlamanın; bu tür pratiklerin kolaylıkla örgütlenebilmesini de anlayabilmenin ön şartı olduğunu söylüyorum. Çünkü soykırımsonrası toplumda fail ve kurban kuşaklar birlikte yaşamaya devam ettiler. Bu birlikte yaşamanın arka planında soykırımın inkârı vardı. Kalanlar, bu inkârın içinde, buna dâhil olarak yaşayacaklarını ya hemen ya da zaman içinde gördüler. 1915 ve sonrasında fail pozisyonda olanların çocukları kendi ailelerinin failliğini sorgulamadıkları oranda inkâr yoluyla fail olmaya devam ettiler,[3] böylelikle de kur-

---

1 Bu kavramla ilgili daha geniş tartışma yayına hazırlanmakta olan, doktora tezimin kitap olarak basılacak versiyonunda (Suciyan, basım aşamasında) mevcuttur.

2 'Soykırımsonrası', kendisinden sonrasını temelden belirlediği ve aslında öncesine bir daha dönülemez olduğu için, zamansal bir öteye atıfta bulunsa da esasen geride bırakılamaz, sona ermemiş bir şeye işaret eder. Bu nedenle de kanımca bitişik yazılmalıdır.

3 Burada 'bilmeme', 'haberi olmama' gibi bir argüman sık sık karşımıza çıksa da Sivas, Ordu, Diyarbakır, Malatya, Bursa gibi çeşitli şehirlerden Ermenilerle yaptığım görüşmelerde, ayrıca baş-

banların da kurban olma halleri kısmi farklılıklar göstererek devam etti. Yani, faillikleri farklılık gösterse de fail kuşaklar, kurbanlıkları farklılık gösterse de kurban kuşaklar olarak yaşamaya devam ettiler, ediyorlar. Bunu söylerken elbette ki inkârı sadece –ya da öncelikle– bir kişisel ya da aile temelli bir mekanizma olarak görmüyorum. Resmî, kurumsallaşmış, yaygın inkâr mekanizmalarının toplumsal tabanda şu ya da bu şekilde kabul bulmuş olması ve yeniden üretiliyor olması sayesinde inkârın sürekliliği sağlanıyor. Devletin inkârı kurumsallaştırmasındaki tutarlılık ve süreklilik, toplumun geniş katmanlarının da çeşitli şekillerde bu inkâra ortak oluşu sayesinde bu mekanizmaların önemli bir dirençle karşılaşmadan, rahatlıkla kurulup genişleyebildiğini söylüyorum.[4] Sonuç itibarı ile Uğur Ümit Üngör ile Mehmet Polatel'in (2011: 12) isabetli bir şekilde söyledikleri gibi, "soykırım bir dışarda bırakma değil, bir kapsama, ortak etme suçuydu". Tez çalışmamda öncelikle Ermenice kaynaklardan; Ermenice gazetelerden; 1950'li yılların ortalarından itibaren yoğunluklu olarak ABD'de yayımlanan, Ermenilerin 1915 öncesinde yaşadıkları şehirlerin tarihlerini konu alan kitap ve anılardan; Türkiye'de yayımlanmış Ermenice yıllık, gazete, dergilerden; sözlü tarih görüşmelerinden ve Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi'ndeki belgelerden, onları soykırımsonrası inkâr habitusu çerçevesinde okuyarak yararlandım. Bu okumanın önemli sonuçlarından biri, hem İstanbul'da kalan ama hem de İstanbul dışında kalan Ermenilerin günlük hayatını kuran olaylara bütünlüklü bir bakış sunmasıydı. Buna göre günlük hayatın kurucuları şöyleydi: dayak, küfür, kiliselere saldırı, mallarına el konma, kız çocuklarının kaçırılması, okulda gerek öğrencilerin gerekse öğretmenlerin ayrımcılığına ve saldırılarına uğrama,

ka şehirlerden gelen Ermenilerin anılarında gördüğüm ortak nokta, herkesin yaşadığı şehirlerdeki komşularının her şeyi bildiğini söylemeleriydi. Olay yeri hafızası insanlarda tazeydi. İkinci, üçüncü kuşaklar için elbette ki bu hafızanın yüzde yüz aktarımından bahsedilemeyecek olsa dahi, kısmi olarak inkârla çelişecek olayların, deneyimlerin vuku bulmuş olması ancak bunların daha geniş ve derin inkâr habitusunu aşamamış olması varsayılabilir. Örneğin DSİP'de 19 Aralık 2014 tarihinde Bülent Bilmez ile Tolga Tüzün'ün konuşmacı olduğu söyleşide, dinleyicilerden biri kendi doğup büyüdüğü şehirde (emin olamadığım için yazmıyorum) 'Kiliseler' isimli bir yer olduğunu ancak bu yerin boş bir tarla olduğunu aktardı. Kendisinin de bu boş arazinin neden bu isimle anıldığını annesine sorduğunu, annesinin de eskiden o alanda kiliselerin olduğunu anlattığını söyledi. Bu tezat tabii ki çok şey ortaya koyar. 'Boşluk' ve 'Kiliseler' ismi yanyana konduğunda inkâr edilmiş tarih net bir biçimde ortaya çıkar ve o anda olmasa bile hayatın ilerleyen bir kısmında, aynen bu katılımcının da dile getirmesinde vücut bulan bir şekilde anlam kazanır. Ayrıca, Namık Kemal Dinç'in *Agos*'ta yayımlanan, Emre Can Dağlıoğlu'nun yaptığı söyleşide Diyarbekir'de yaptıkları sözlü tarih çalışmalarında Kürtlerin de Ermeniler gibi, olanları dün gibi hatırladığını söyler (Dağlıoğlu, 2015).

4 Soykırımsonrası habitus çok kabaca, 'iyi hiçbir şey olmamıştır' şeklinde okunmamalıdır. Zira mevzu iyilik ya da kötülük değildir. Bu kavram, toplumun değer yargılarının şekillenmesinde, günlük hayatın şekillenmesinde, düşünce dünyasının, medya organlarının yayınlarında, devlet politikalarında inkârın kurucu rolüne işaret eder. Tabii ki bunun dışında kalan durumlar vardır ve olacaktır. Örneğin Yaşar Kemal'in Akhtamar adasında bulunan Surp Haç Kilisesi'nin yıkımını durdurmak için verdiği çaba bu habitusa karşı verilen bir mücadeledir (Kemal ve Bosquet, 1993: 67). Cumhuriyet döneminde, Yaşar Kemal'in yaptığına benzer, kurumsal inkârın doğrudan parçası olan bir pratiğe kişisel bir karşı çıkışla üstelik de başarıya ulaşmış, benim bilebildiğim çok sayıda örnek yoktur. İnkârın kurumsal ve toplumsal mekanizmalarına ilişkin yapılacak araştırmalar bu tür örneklerin de ortaya çıkmasına imkân sağlayacaktır diye düşünüyorum.

sürülme, öldürülme, kendi okullarında eğitim olanaklarından kesin bir şekilde mahrum bırakılma, göçe zorlanma, gizli yaşama, iki isimle yaşama, kültürel mirasın yok edilmesine tanıklık etme, haklarını arama imkânlarını kullanamama, Ermenice yayınların yasaklanması ve yasakların takibatı, sürekli korku ve tehditlerle yaşama şeklinde uzayan bir liste. Böyle bakıldığında, esasen soykırımsal politikaların hiçbir zaman sona ermediğini, kalanların da sürülmesinin ve/veya Ermeni olduklarını kendilerine dahi itiraf edemeyecek hâle gelmesini sağlayarak, 'geriye kalan iş'in de bitirilmesinin hedeflendiğini söyleyebilirim. İnkârın, bu işlevlerin yerine getirilmesinde çok önemli bir ilkesel karar olduğu ve aslında amacına ulaştığı da açıktır. Bugün İstanbul dışında, bir Ermeni hayatı, yani kültürüyle ve nüfusuyla, var olabilme hâli mümkün değildir.[5]

Yaptığım çalışmaya dair bu temel kavramı açıkladıktan sonra, yazının girişinde bahsettiğim sözlü tarih görüşmelerine geri dönmek isterim. Bu görüşmeleri Berlin, Münih, İstanbul ve Montreal'de yaptım. Açık uçlu sorularla, öncelikle aile tarihiyle başlayarak, görüştüğüm kişilerin hem ailelerinden dinlediklerini hem de kendi deneyimlerini aktarmalarını istedim. Tez çalışması kapsamında bu görüşmelerden öğrendiklerimi belgelerle birleştirmek zor bir iş değildi. Tarihçilikte kaynak önceliğinin çok uzun yıllar boyunca devlet arşivlerine verilmesine şaşmamak gerek; pek tabii ki insanlarla konuştuğunuz zaman olayların çok daha başka katmanlarına dokunabilir oluyorsunuz. Benim açımdan bu katmanlardan biri, görüştüğüm kişilerin yaşadıklarının birbiriyle benzerliğini fark etmekti. Birincisi, görüşmelerin çoğunda, görüşmecinin kendi kendine tekrar ettiği bölümler oluyordu. Görüşmeci, kendini derinden sarsmış olan bu anıyı tekrar ederken duygusal olarak çok zorlanıyor, ancak bu zorlanma aracılığı ile, bu olayı yaşamamış olmama rağmen onu, neredeyse duygusal ve düşünsel olarak paylaşıma açıyordu. Bu deneyimler bu süreçte edindiğim zor ama çok öğretici deneyimler oldu. Bana bu ayrıcalığı tanımış oldukları için bütün görüştüğüm insanlara ne kadar teşekkür etsem azdır.

İkincisi, görüştüğüm insanlar kendi hayatlarının, örgütlü inkârın bir parçası halinde şekillendiğini çoğunlukla fark etmiyorlardı. Yani, fail kuşaklar ve devlet politikaları bağlamında son derece tutarlı ve örgütlü bir inkâr siyasetinin, bütün şiddetiyle bugün de devam etmesine ve bunun örneklerini gazetelerde, sokakta her gün yaşamalarına rağmen, kendi deneyimlerini bireysel deneyimler olarak aktarıyorlardı.

Son dönemde beni en çok etkileyen kitaplardan biri olan Kē rk Haladjian'ın[6]

5 Vakıf Köy örneği sık sık bir 'vitrin' olarak karşımıza getirilse de bu köy de verdiğim tarihsel olaylardan bağımsız değildir. Hatta tez çalışması sırasında Sancak bölgesinin bu siyasetten çok daha fazla etkilenmiş olduğunu gördüm. Bu bakımdan 'Ermeni hayatı' derken bahsettiğim, 1915 öncesi gibi bir toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel varoluş halidir.

6 T'ap'a agan müstear ismini kullanan Haladjian, 1925 yılında Şeyh Said ayaklanmasına destek verdiği gerekçesiyle İstanbul'da tutuklanıp Takrir-i Sükun kanununa bağlı olarak İstiklâl Mahkemeleri'nde yargılanmak üzere gazetecilerle Harput'a sürülmüştür. Bu gazeteciler Aka Gündüz, İsmail Müştak (Mayokan), Ahmet Emin (Yalman), Ahmet Şükrü (Esmer), Suphi Nuri ve ismi

Tebi Gakhaghan'ının [Darağacı Yolunda][7] Diyarbakır'da geçen bölümünde okuduklarım, bu örgütlülüğün ne kadar bilinçli olduğuna örnek teşkil ediyor (Haladjian, 1932: 143-4). İsmail Müştak'ın Ermenilerin şehirde kaç kişi olduğuna ve Şeyh Said ile birlik olup olmadıklarına ilişkin sorusu üzerine Diyarbakır milletvekili Şeref Bey –ki bu kişi 1915'de bölgede aktif rol oynamış Müftüzade Şeref Uluğ[8] olmalıdır– şöyle cevap verir:

> ... Fakat burada kalmış Ermeniler siyasi bakımdan hiçbir varlık gösteremezler. Büyük çoğunluğu kadın ve çocuk Türk beylerinin çiftliklerinde bulunuyor. Kalanlar zanaatkarlar, müslümanlaştırılmış olanlar şehirde çalışırlar. [*Bu konuşmanın devamında*] ... Ermeniler tam da bu nedenle, zanaatkârlar yetiştirmek için tutuldular, sonra zaman içinde Türkleşmeleri için. ... [Türkleşmeleri] Zor bir iş olacaktı eğer dış dünya ile ilişkileri kesilmemiş olsaydı. Burada okulları yok, Ermenice basın yayın hayatı da yok. Kendini geliştirmiş olanlar zaten gitti, kalanların da yüzde 80'inin okuması yazması yok. Yaşlılar ölüyor, yeni kuşaklar da Türk okullarında eğitim görüyor. Daha kesin çözümler var, kiliseyi kapatmak, okula, vakıf mallarına, şahsa ait mallara el koymak, Ermenice konuşmayı yasaklamak, özellikle de Ermeni Türk evliliklerini desteklemek ve böylece kısa vadede bu azınlık çoğunluk içinde kaybolur gider. ... Bütün mektupları sansürden geçer. Ermenice gazetelerin buraya girmesi kesinlikle yasaktır. İstanbul'da yayımlanan Ermenice gazeteler bile burada bilinmez. Zaten zaman ve imkân da verilmez böyle şeylerle ilgilenmelerine.

Şeref Uluğ'un bu birkaç cümlesinde, aslında vilayetlerde kalan Ermenilerin hayatlarının bir özetiyle karşı karşıyayız. Bu nedenle esasen her bir sözlü tarih görüşmesinde ortaya çıkan ve birbirine çok benzer olan bu tablonun çok daha geniş ve derin olan inkâr habitusuyla ilgisini kurmak; bunların kişisel değil, yaşanılan ülkenin toplumsal ve resmî siyasetinin bir parçası olduğunu fark etmek ve insanların yaşadıkları şeylerin tekil olaylar değil, örgütlü bir düşünce ve pratikler bütünün parçası olduğunu görmek, bu görüşmelerde saklı sıradanlığın niteliğini ortaya çıkartacaktır.

Şeref Uluğ'un okuryazarlığa, okullara ve basın yayın hayatına değinerek başlaması, İstanbul'daki cemaatle ilişkilerin kesilmesine vurgu yapması tesadüf değildir. Ermeni okullarının İstanbul dışında faaliyet göstermesine kesin olarak izin vermemek; vilayetlerde yaşayanların İstanbul ile ilişkileri minimumda tutmak; Patrikhane'nin İstanbul dışında yaşayan Ermenilerle bağını olabildiğince etkisiz

---

Abdül Rezak şeklinde yazılan, metinde Arap olduğu belirtilen bir diğer gazeteci olmakla beraber bu gazetecinin kim olabileceğini henüz bulamadım.

7 Bu kitap 1925-1928 arası dönemde, İstanbul dışında –özellikle de Doğu vilayetlerinde– nasıl bir günlük hayatın hüküm sürdüğünü sosyal, ekonomik, demografik yönleriyle anlatan nadir eserlerden biridir. 1932 yılında ilk baskısı Boston'da yapılan, neredeyse 900 sayfalık kitabın bugüne kadar ciddi bir akademik ilgi uyandırmamış olması herhalde aynı inkâr habitusu içinde anlaşılmalıdır. Bu ve daha sonra Yerevan'da 1973 yılında yayımlanan *Dersim Ermenileri Etnografyası* kitabıyla ilgili makale için bkz. Madteosyan, 2011: 63-69.

8 Müftüzade Şeref Uluğ hakkında daha fazla bilgi için bkz. Üngör, 2012: 237 ve Kévorkian, 2011: 359-365.

kılmak; Patrikhane'yi, cemaatin idari yapısının yürütme unsuru olarak devreden çıkartmak ve onun toplumsal angajmanını minimuma indirmek, 1923 sonrasında sürdürülen sistematik inkâr siyasetinin kurumları hedef alan kısmının önemli köşe taşları olmuştur.[9] Uzun vadede bu siyaset kalan Ermenileri İstanbul'a ya da başka yerlere gitmeye mecbur bırakmanın yöntemlerinden biri olacaktı.

1950 yılında Patrik Karekin Khachaduryan'ın (Haçaduryan) (Trabzon, 1880 - İstanbul, 1961), 1944-50 arasında Episk. Kevork Arslanyan tarafından vekâleten idaresiyle ortaya çıkan kriz döneminden sonra Patrik seçilmesiyle, Patrik'in vilayetlerdeki çocukları toplamak ve onları İstanbul'a getirip Ermeni okuluna gönderme projesi hayata geçti. Hem din adamı yetiştirme gayesi hem de genel olarak toplumsal cinsiyet rolleri, erkek çocukların toplanmasına öncelik veriyordu. 1932 yılında eğitim hayatına son vermiş olan Üsküdar'daki Surp Haç okulu, 1953 yılında "Surp Haç Tıbrevank Ermeni Ruhban Okulu" ismiyle din adamı yetiştirmek üzere yeniden açılır, 1967'den sonra orta, lise ve teoloji bölümlerinden, teoloji bölümü kapanır;[10] orta ve lise eğitimi veren yatılı bir okul olarak eğitim hayatına devam eder. Özellikle de günümüzde cemaatin önde gelenlerini yetiştirmiş bir okul olduğunu söyleyebiliriz. Türkiyeli okurların Aras Yayıncılık'tan çıkan kitaplarıyla tanıdıkları Mıgırdiç Margosyan, bu okulda öğretmenlik, daha sonra da müdürlük yaptı. Bu okuldan yetişen ve daha sonra Almanya'da öğrenim hayatına devam eden, sonra da Bochum'daki Ruhr Üniversitesi'ne bağlı Diaspora ve Soykırım Araştırmaları Enstitüsü'nü kuran ve halihazırda bu kurumda çalışmalarını sürdüren Prof. Mihran Dabağ ile yaptığım sözlü tarih görüşmesi; hem okulun hem cemaatin Diyarbakır'da ve İstanbul'da içinden geçtiği soykırımsonrası dönemin özelliklerini özetleyen bir görüşme oldu. 1944 yılında Diyarbakır'da doğan Dabağ ile 27 Ocak 2015'te, Almanya'nın Konstanz şehrinde yaptığım sözlü tarih görüşmesinin ilk kısmını, bu makalede öne sürdüğüm argümana bir örnek teşkil etmesi nedeniyle aşağıda okurların dikkatine sunuyorum.[11]

Prof. Mihran Dabağ ile sözlü tarih görüşmesi (Birinci bölüm)

• *Aile tarihinden başlayalım. Anneniz ne zaman, nerede doğdu?*

– Soykırımdan geçmiş bir aile için doğum tarihlerini bulmak çok zor. Annem, Süryani Protestan ailesindendi, kendisi Süryanilikten fazla, koyu bir Protestanlığı hisseden biriydi ve doğum yeri Derik olmuştur, Diyarbakır'a ve Mardin'e ya-

9 Bu konularla ilgili Lozan görüşmelerinin TBMM'de tartışıldığı *Gizli Celse Zabıtları*'nda (1934: 5-9) çok daha detaylı bilgi bulmak mümkündür.

10 Surp Haç Okulu esasen 17. yüzyıldan beri hizmet vermektedir. Okulun kendi tarihi üzerine inter sitesinde yer alan bilgiye göre okul 1932'de eğitim hayatına son vermiştir. Nedeninin ne olduğu bu kaynakta belirtilmemiş. Daha fazla bilgi için bkz. <http://www.tibrevank.com/school/contents/tarihce?l=tr&parent=55>.

11 Metinde küçük dilsel birkaç düzeltme dışında neredeyse hiç düzeltme yapmadım. Sadece iki noktada konular aynı olduğu için, okumayı akıcılaştırmak için paragrafların yerini değiştirdim ve okul anılarında, yemeklerle ilgili ve bir film çekimiyle ilgili kısmı çıkarttım.

kın bir kaza. Protestan bir *badveli*[12] ailesinden gelmekte, son derece inançlı... Kendisinin doğum tarihini bilmiyor. Kendisinin söylediğine göre, 1915'de annesini babasını götürdüklerinde ikinci dişi çıkarıyordu. İkinci dişlerini çıkmıştı. Gerçek dişleri, süt dişleri dökülmüştü yani. Bana anlattığına göre akşamleyin evlerin büyüklerini götürüp uzakta Derik'in ilerisinde kestiklerini, öldürdüklerini hatırlıyor, gözünün önünde kalan şey, o anla ilgili olan şey, ışıkların gidip gelmesiymiş, "ışıklar görüyorduk" dedi. Karanlıkta götürmüş oldukları için, annesinin babasının öldükleri anı öyle hatırlıyor. Derik'te öldürülmüş olmaları lâzım çünkü (...) kendisi bir Kürt ailesinin yanında kalmış, her ne kadar da büyük çabalar göstermişlerse de kendisini Müslüman etmek için, buna razı olmamış. Bununla ilgili çok ilginç bir hikaye vardır. Müslümanlaşmazsa onu öldürme tehdidinde bulunan Kürt'e, "Beni, öyleyse, annemi babamı öldürmüş olduğunuz yerde öldürün" demiş. Bu kişi almış, hakikaten oraya götürmüş, onun için diyorum ki, anne babasının öldürüldükleri yer Derik'in içindeydi. Orada tekrar bu soruyu sormuş, tabancasını çıkarmış, "Müslüman olmazsan seni öldüreceğim demiş" o da "Öldür" demiş, "Annemin babamın yanına ulaşırım" demiş, adam da annemi ayağından vurmuş. Bu delik annemin ayağında vardı. Fakat bakmış ki, herhangi bir şekilde Müslüman olmayacak, acımış ve geri dönmüşler ve kendisinin yanında beş yıl daha kalmış sonra 5 altın karşılığında geri satın almışlar annemi.

• *Kim satın almış?*

– Bilmiyorum kim satın almış.[13] Annem Mardin'de yetimhanede kalmış, misyonerlerin kurmuş olduğu yetimhanelerinde kalmış, aklında birkaç kelime İngilizce kalmıştır [oradan]. Bütün hatırasını anlatırsam, başlı başına bir mesele...

• *Kaç yaşlarında olmalı?*

– Süt dişlerinin çıktığını, beş sene onlarla kaldığını söylüyor demek ki, 15 yaşlarında olmalı. Süryanileri Diyarbakır'da tehcire uğratmadılar, sanırsam akrabaları geri almışlar. Çünkü annemin akrabaları vardı. Hatırlıyorum, çok iyi giyinmiş, İstanbul'a gelmiş tüccarlardılar. Diyarbakır'da Süryani cemaati, Ermeni cemaatinden daha gelişmiş haldeydi, çünkü kalanların sayısı daha fazlaydı. Benim orda olduğum zaman, 1944-1964 arası, benim orda olduğum zaman bin - bin beş yüz kadar Ermeni vardı.

• *Bu sayı merkezdekilerin sayısı herhalde...*

– Merkez bu. Köylerden ve kasabalardan en çok duyduğum Lice, Hazro, Palu'dan gelenler var. Diyarbakır o bölgenin göç merkeziydi. Köylerde hâlâ Erme-

12 *Badveli*, Protestan Ermeniler içinde dinî bir rütbe.

13 1915'den sonra kaçırılan kız çocukları 1918'den sonra kurulan yetimhanelerde toplanmaya başladılar. Bu çalışmaları yürütenler çocukları, kadınları bulundukları ailelerden geri almak için çalışma yürüttüler; bir kısmını alabildiler. Daha fazla bilgi için bkz. Ekmekçioğlu, 2014 ve Tachjian, 2009: 60-80.

ni vardı, merkez dışında, asıl Diyarbakırlının sayısı azdı. Biliyorsunuz, Diyarbakır'da kıyım çok radikal bir şekilde gerçekleşti. "*Kaghketsi chmnats*" derdi annem yani 'şehirli yoktur (kalmadı)'.

• *Baba tarafını da konuşalım biraz.*

– Babam hakkında çok daha az bilgiye sahibim. Babam çünkü bu konuda benimle herhangi bir şey konuşmadı. Bütün bilgileri annem ya da *gnkamayar* [vaftiz anne], Ermenice teyze dediğim Sivas'tan Diyarbakır'a gelmiş, çok acılı bir yoldan geçerek Diyarbakır'a ulaşmış Sivaslı bir kadındı, Nuritsa. Babam çok zengin bir ailenin çocuğu olmuştur, anlatılanlara göre 13 tane köy sahibi, evlerinde 36 tane yatak, kendisi Diyarbakır şartlarına göre çok iyi eğitim görmüştü, Antep Amerikan Koleji'ne bitirmek üzereyken bu katliam başlamakta ve o sırada kendisi Diyarbakır'da tatildeydi. Yazdı. Babamın kurtuluş tarihini, onları mı anlatayım yani?

• *Evet.*

– Kendisi, benim dedemi ve bütün ailemi kurtarmak için gelen Kürt ortağı, dedemin bir ortağıymış sanırsam, dedem herkes götürülüyor diye, önde gelen biri olduğu için, kaçmayı reddetmiş ve hem babamı hem de kardeşi olan Mihran'ı [da alıp] bütün aileyle beraber bu tehcire gitmek istemiş ve kaçmayı tercih etmemiş.

• *Tehcire gitmiş yani...*

– Evet... Babam babasını ikna edebilmiş, kendisine gitmeyi müsaade etmesi için, herhalde bu Batı'nın ve Protestanlığın getirmiş bir rasyonaliteden hareket ederek, kendisinin en büyük çocuğu olduğunu, ilk önce kendisini öldüreceklerini ve herhangi bir şekilde aileye yardımcı olamayacağını söyleyerek Kürt'le beraber gitme müsaadesini almış.

• *Yani kaçmış...*

– Gitmesine müsaade ediyor, bu Kürt aile onu almış ve beraberinde götürmüşler. Gittiği zaman, herhalde babamın konuşmamasının tek sebebi buydu, kardeşi Mihran, ki babam bana bu ismi vermiş, "sen yaşamaya gidiyorsun, ben ölmeye" demiş. Ve babam her gün aynı kapıdan girip çıkıyordu. Ben bunları babamdan duymamışımdır.

• *Bir saniye, doğru anlamak için, tekrar anlatabilir misiniz?*

– Babam diyor ki, "En büyüğü ben olduğum için önce beni öldürecekler, bırak gideyim, size yardım edemeyeceğim." Mihran küçüğü kaçmıyor, annesi ve babasıyla kalıyor. Mihran, babam götürüldüğü zaman Kürtler tarafından, "Sen yaşamaya gidiyorsun ben ölmeye" demiş. Bu beni bugüne kadar en çok üzen, en çok etkileyen anlatı. O kadar şey dinlemişim, bu benim üzerimde en çok etki eden

şey. Bu adam bu evin kapısından her gün girip çıkıyor. Babam sonra geri dönüyor [eve, ailesi öldürüldükten] sonra. Her gün aynı kapıdan girip ve çıkıyordu. Babam bu konular konuşulduğunda hemen evi terk ederdi. Hiç hiç konuşmamıştır.[14]

Bu yaşama borcunu cemaate hizmet etmekle ödemek istedi. Babam Diyarbakır'ın önde gelen kişilerinden biri. Aile hep Diyarbakırlı. Babamın doğmuş olduğu odada ben de doğmuşum. Babamın annesinin Rum olduğunu duymuştum, Gadar, Geder derlerdi, çok keyfi seven, rakı içen, Dicle kenarında keyfeden bir kadınmış, dedem ise hep evde duran.

• *Soyadları ne?*

– Dedemin ismi Giragos Bduşyan, babam Karnik Bduşyan, Kemal derlerdi dışarda. Kemal Efendi.

• *Babanızın soyadı da Bduşyan, siz nasıl Dabağ oluyorsunuz?*

– Soyadı kanunu çıktıktan sonra gidip "Soyadın nedir?" diye sorulunca "Bduşyan" demiş, "O nedir?", demiş, "Mesleğin nedir?", "Dabağ'ım" deyince, 'Dabağ' yazmış. Babam bir şeyi imzaladığı zaman, üç imza atıyordu, biri 'K. Bduşyan', 'K. Dabağ', ses uyumundan dolayı 'dabağ' olmuş, İstanbul'da 'tabak', 'tabakhane' derlerdi, parantez açar ('Tabak') yazardı. Babam hiçbir zaman Bduşyan soyadından vazgeçmemiştir. Annemin soyadı Hıdırşah olmuştur, Roza.

• *Ailede hangi dil konuşuluyordu?*

– Evde birçok dil konuşuluyordu. Annem babam gizli bir şey konuştukları zaman Arapça konuşurlardı. Annem Diyarbakır Ermenicesini konuşuyordu, en iyi bildiği dil Diyarbakır Ermenicesiydi, Süryanice bilmezdi.

• *Nerede öğrenmiş?*

– Bizim Diyarbakır'da Süryaniler Ermeni mahallesinde büyüdüğünden, Ermenice dominant [baskın] olduğundan bilirdi. Ermenice konuşuyordu. Muhakkak ki Kürtçe de biliyorlardı. Onlar bize Diyarbakır Ermenicesiyle konuşurken biz daima Türkçe cevap veriyorduk. Babam modern Ermeniceyi çok iyi bilen birisiydi. Amerikan Koleji'nde öğrenmiştir.

• *Anneniz okula gitti mi?*

– Annem okula gitmemiştir, okuryazarlığı yoktu. İstanbul'da vefat etti.

• *Ne zaman?*

– Annemin ölümüyle ilgili daha sonra anlatırım. Benim ailem İstanbul'a benden sonra gelmiştir. Ben, senin bildiğin gibi, Diyarbakır'da Tıbrevank kurula-

14 Bu bölümdeki duygusal ve düşünsel yük kuşaktan kuşağa aktarılan ağır deneyimin ortaya çıktığı zor anlardan biriydi.

cağı devrede Sahak *Vartabed*,[15] Ermeni Patriği Karekin Haçarduryan tarafından Anadolu'nun çeşitli şehirlerine gönderiliyordu, her gelişinde bizim evde kalırdı. İstanbul'daki daha kurulacak olan Tıbrevank'a talebe seçerdi. Ben de bu yolla İstanbul'a geldim, bu çocukları hepsini beraber babam getirirdi İstanbul'a trenle. Karekin Badriark'a [Patrik'e] götürdüğünde (yazılandan da daima iki kişi daha fazla götürürdü), Patrik "Kaç kişi daha fazla getirdin?" diye sorardı. Ben hatırlıyorum, babam böyle eliyle gösterirdi, iki ve sonunda da "Oğlum iki kişi daha kurtardık" derdi. İlk İstanbul'a böyle geldim ve domates yiyemem diyerek geri döndüm. Aslında annesiz babasız olamadığımdandı ama bahane domatesti çünkü önümüze konan her yemeği yeme mecburiyeti vardır. Eve döndüm. Sonra dayak ve küfre dayanamıyorum deyip İstanbul'a gitmeye karar verdim. Çocukluğumu geçirdiğimi devre, Diyarbakır Hıristiyanlar için sevindirici bir şehir değildi. Biz çocuklar daima dayak yeme, küfür edilme durumuyla karşı karşıyaydık, sokakta yalnız gitmeye çekinir, şehrin geniş sokaklarından geçerek eve gelirdik, bizi tutar, elimizi haç yaptırıp üzerine tükürtürlerdi, kelime-i şehadet getirtirlerdi, biz de giderdik tersini yapardık, bu sefer taşlar gelirdi.[16] Diyarbakır evlerinin avluları vardı, yazın avluda yemek yediğimiz zaman, taşların atıldığını hatırlıyorum, evin önü açıktı. Ev tam Diyarbakır'daki Surp Giragos Kilisesi'nin, dört ayaklı minarenin yakınında, Köprülü Sokak 8 numara. Surp Giragos'un dört yolu var, oradan sağa gidince bizim sokaktır. Babam diyordu ki, Protestan, Rum Keldani kilisesi hepsi ordaydı, öğlenleyin o dört yol o kadar dolu olurdu ki insan geçemezdi. Bunlar babamdandır. Her şeye rağmen Diyarbakır benim için çocukluk hafızamda korku, dayak ve küfürdür. Yolda yürüme korkusu.

• *Diyarbakır'daki Surp Giragos Kilisesi'nin binası ve idaresi ne durumdaydı?*

– Benim babam Diyarbakır'ın tek mütevelli sistemi[17] içindeydi, bir idare heyeti vardı. Bu idare heyetinin ikinci şahsı Mıgırdiç Margosyan'ın babası Sarkis'ti. Bizim bugünkü Surp Giragos Kilisesi ise Sümerbank deposuydu. Biz çocuklar o deponun, kilisenin önünde top oynarken, içeriye bakmaktan bile korkardık, daima bir bekçi olurdu önünde, kasten topu içeri atıp içini görmeye çaba gösterirdik. Ayinler ise, Diyabakır'ın eski *mangabardez*i [ana okulu] kiliseye çevril-

15 *Vartabed*, yüksek rütbeli din görevlisi.

16 Aynı hikayeyi Garabet Demircioğlu da anlatır (Tosun, 2011).

17 'Tek mütevelli sistemi', vakıf yönetimlerini akamete uğratmak amacıyla 1938 ile 1949 yılları arasında uygulanan vakıf yönetimi sistemidir. Bu yönetim şeklinde, vakıfların idaresinde –seçim süreçlerini ortadan kaldırarak– Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce istenen bir şahıs atanıyor, cemaatle ilgisi pek de olmayan bir kişinin atanması durumu da sıklıkla yaşanıyordu. Bu kişinin aldığı keyfî kararlar sonucu vakıflar maddi anlamda büyük zorluklar çekiyorlardı. Bu uygulamanın İstanbul'daki vakıflarda nelere sebep olduğuna ilişkin Ermenice gazetelerde bolca haber ve yazı bulunmaktadır. Ancak İstanbul dışındaki vakıfların bu sistemden nasıl etkilendiklerine dair bilgiler azdır. Bu bakımdan bu kısım sistemin nasıl işlediğine dair bir fikir vermesi açısından önemlidir. Tek mütevelli sistemini doktora tezimde ve yayına hazırlanan kitabımda detaylı bir şekilde tartıştım.

mişti, hemen kilisenin yanında, aynı avluya ait, orada yapılmaktaydı. Bir papazımız vardı, Der Arsen, o ayrıca Elazığ, Malatya, Derik gibi diğer bölgelere de gidip ayinler yapardı. Ben bizim *mangaberdez* olan kiliseyi hep dolu hatırlıyorum ayin olduğu zaman. Bunu çekinmeden söyleyebilirim, babamın en büyük arzusu bu kiliseyi geri almaktı, büyük mücadeleler, davalardan sonra, kendisi bu kiliseyi geri alabildi, ayinler yapıldığı zaman oradaydı.

Kiliseyi geri almak için, vakıflar kanunlarına göre sürekli davalar açılırdı. Oradaki memurlara, bayramlarda sini baklava götürdüğümüzü hatırlıyorum. Kiliseye ait vakıf malları da geri alınabildi. Babamın "Cemaat için küçük bir kilise ama, bir kandil dahi assak o kiliseyi geri almamız lâzım" dediği halen kulaklarımda. [Bu sayede] bizim kilise, köylerden gelen, maddi imkânı olmayan, annesini babasını kocasını kaybetmiş kişilere aylık verecek duruma gelmişti. Hatırladığım bir şey varsa, hep mahkemelikti işler. O zaman Diyarbakır'da Derderents Tüme diye birisi vardı, Süryani papazının oğlu Tüme, kendisi avukat olmadığı halde, bir çeşit hukuksal bilgiye sahip ve memurlarla ilişkiyi kurup gerekenin verilmesini bilen birisiydi, babamın devamlı onun aracılığından faydalanmış olduğunu hatırlıyorum. Tek mütevelliydiyse bile bir *varçutyun* [idare] vardı, tek başına bir iş yapmıyordu. Bu ne kadar kaldı bilmiyorum, daima 5-6 kişiden oluşan bir mütevelli heyeti vardı. Bunların en aktifi babamın yanında Margosyan'ın babasıydı. (...)

1950'lerin sonunda durum Diyarbakır'da böyleydi. 1964'de İstanbul'a geldi babam. (...) Babamın ayakkabı imalathanesi vardı, orada islimle çalışan bir kazan vardı, kazan patladı ve bütün imalathane yerle bir oldu. Bunun dışında da babam kazandığını köylerden gelenlere dağıtan birisi olmuştur. (...)

• *Ölülerinizi nereye gömüyordunuz, cenaze nasıl yapılıyordu?*

– Diyarbakır'da cenaze: Bir tahtadan tabut yapılırdı, aynı gün içerisinde cenaze kaldırılırdı yahut da bir gün içinde. Diyarbakır sıcak bir yerdi, en geç bir gün sonra cenaze yapılırdı. Sırtları üzerinde taşınıp mezara götürülürdü. Mezarlık tam Urfa kapısının arkasında, yani hemen Diyarbakır surunun arkasında bulunuyordu. Hem Süryanilerin hem Ermenilerin mezarlığı yan yanaydı. Sonunda bu mezarlığın etrafına bir duvar çekildi, çünkü durmadan mezarlığı (...) kazıp altın diş arıyorlardı. (...) Bundan çok rahatsız olunuyordu, bir duvar çekildi, bir bekçi kondu oraya. Her iki cemaatin mezarlıklarını içeren bir duvar.

Bayram günlerini hatırlıyorum, *Bzdig Zadig* [Küçük Paskalya],[18] *Medz Zadig* [Büyük Paskalya], (...) *Dznunt* [Noel]. Aklımda bir resim gibi, hiç unutmam, Bayram günlerinde, babam, [ona] *Işkhan* [prens] Karnik derlerdi, [yani] cemaat başkanı için *Işkhan* titrini kullanırlardı, önce babam papazın evine gidip tebrik ederdi bayramı, ondan sonra babam gelirdi eve, cemaat bizim eve gelirdi tebrike. Babam sonra gidip diğer evleri teker teker, hepsini olmasa bir kısmını ziyaret

18 'Paskalya' burada 'bayram' kelimesi yerine kullanılıyor.

eder, tebrik ederdi. Güzel bir tradisyondu [gelenekti], hiç unutmuyorum, oturma odası nasıl dolup dolup boşalıyordu hiç unutmuyorum.

Etraftakiler nasıl tepki veriyordu bu kutlamalara?

Kimse fark etmiyordu, her şey ev duvarları içerisindeydi. Yalnız hatırladığım başka bir şey vardı. Müslümanlar gâvurun kesmiş olduğu hayvandan et yemedikleri için annemin daima bir Müslümana, sokaktan geçerken bir adama tavuk kestirdiğini hatırlıyorum. "Efendi, efendi" derdi... Kavurma için dışardan bir kasap getirilirdi. Misafir olarak gelirlerse [Müslümanlar] yiyebilirsin diye. (...) Ne olur ne olmaz diye...

Geliyorlar mıydı?

Ben hiç geldiğini [Müslümanların] hatırlamıyorum. Babamı kurtaran ailenin oğullarının gelmiş olduğunu hatırlıyorum. Gelirlerdi, bize tereyağı, peynir getirirlerdi ve yatarlardı. Köydeydiler. İsmi Veli'ydi, onun ötesini bilmiyorum. Babam onlara muhakkak ki hayatını borçluydu. Onlar saklamışlar babamı. Babam, ailesi götürüldükten sonra (...) zengin bir ailenin çocuğu olduğunu bildikleri için, onların evine gidip ailesinin altınlarının yerini göstermek zorunda kalmış. Tehditle. Babamın hatalarından birisi bana hiçbir şey anlatmamış olmasıydı. Zamanında gayrimüslimler taşınmaz mal sahibi olamıyorlardı, Hasan Paşa diye birinin üzerine yazılmıştı dedemden kalanlar. Babam sonuna kadar bunlardan bir kısmının geri verileceğini umuyordu. Onun oğullarından birisi Abidin Bey, uzun boylu birisiydi, babamı hep bu ümitle tutuyordu, babam da saygısını eksiltmiyordu, bir gün bir şey alabilme ümidinden dolayı. Ve öldü. Bir şey de alınmadı. Burada bahsedilenler köyler, dükkanlar, ev şu bu. Babam benimle bu ayrıntıları konuşmamış, bunlar annemden, teyze dediğimden duyduklarım. Ama bu Abidin Bey'i çok iyi hatırlıyorum. Bu adam koza işiyle uğraşıyordu, Hasan Paşa. Bu adamın Pirinççizadeler'le ilgisi var mıydı, bilmiyorum, dü-
şünüp duruyorum. Babam bana bir şey anlatmıştı Cahit Sıtkı Tarancı ile ilgili olarak. Babam[ın] bu aileyi tanımış olması lâzım. Onun babası Pirinççizade, o yüzden Cahit ve Sıtkı, ismi oradan geliyor. Bir gün, Cahit Sıtkı babasına dönüp "Sen bir katilsin" dediğini bana babam anlatmıştı. "Senin yaptıklarını ben çekiyorum" hasta, verem miydi, bir şeydi. Ben bu aileyi tanımıyordum, babamın bana anlattığı. Ama Diyarbakır'da bu kişiler vardı, Pirinççizadeler'i[19] duymuştum ama kim olduklarını bilmiyordum. Ben babamın bunu söylediğini hatırlıyorum. Cahit Sıtkı Tarancı'nın biz o zaman, "35 Yaş" şiirini hepimiz ezbere öğrenirdik. Ne vesile ile söylediğini hatırlamıyorum ama babam biliyor olmalıydı Cahit Sıtkı'nın babasına niye böyle bir şey söylediğini.

(...)

19 Pirinççizadeler'in tarihine ve özellikle de bugününe ilişkin bkz. Günaysu, 2013. Daha fazla bilgi için Üngör ve Polatel, 2011 ve ayrıca bkz. Tarancı, 1957: 5-6.

[T]atlıcıoğulları vardı.[20] Diyarbakır Ermeni Kilisesi'nin vakfındaydılar, dondurma ve baklava dükkanı Dağ Kapısı'nda en güzel yerdeydi. Dağ Kapısı'na çıkan herkes orda ya dondurma ya baklava yerdi. Ermeni Kilisesi'ne ait dükkânın kiracılarıydılar. O zaman vakıf kiralarını artırma imkânı yoktu. Bunu çok iyi hatırlıyorum. Zamanında ne tespit edilmişse kira onu veriyorlardı. Çok cüzi bir kira veriyorlardı. Babam İstanbul'a geldikten sonra, 1964'den sonra, Vakıflar'da kiraları yeniden düzenleme hakkı çıkmıştı. Tatlıcıoğulları'nın Üsküdar'dan babamı alıp götürdüklerini, zorla, uzun yıllar boyunca yapılmış olan bir anlaşmanın, kendisinin mütevelli heyeti başkanı olmuş olduğu zaman yapılmış bir anlaşmaya zorladıklarını (...) fakat babamın bunu imzalamadığını biliyorum. Epey Ermeni kilisesine ait dükkan, ev, bu kiralardan gelen paraların ihtiyaçlarımızı karşıladığını biliyorum. Diyarbakır Ermeni Kilisesi'nin maddi bir sorunu yoktu. Bunu bana kardeşim ve annem anlattı. (...) Babamın "Ben yaşadığım kadar yaşadım, bugüne kadar böyle bir şey yapmadım, bundan sonra da imzalamam" dediğini (...) söylediler. Sonra imzalamadı babam. Kirayı artırmak istiyorlardı o zamanın mütevellileri, yeni değerlendirme olacaktı, sahte bir anlaşma yapıp geriden gelen kirayı ileriye yönelik düşük tutmaya yönelik bir anlaşma.

• *Soykırımın bu kadar canlı olduğu bir yerde, Diyarbakır'daki komşularınızla ilişkileriniz nasıldı, herkes biliyor muydu olanları?*

– Herkes her şeyin farkında. Herkesin aile hikayesi var. O sıralarda köylerden yetim kalmış, Müslümanlaşmış, tekrar Hıristiyanlaşan, nüfusunu kaydını değiştiren kişilerin geldiğini çok iyi hatırlıyorum, bu insanlara yardım ediliyordu. Sessiz bir şekilde "Müslümanlaşmıştır, şimdi döndü" diye konuşulduğunu da hatırlıyorum. Diyarbakır böylelikle merkez haline gelmişti. Müslümanlaşmış kalanlar da etrafta vardı. Babamın, bir kör nene dediğimiz birisini bile, Müslümanlaşmış Kürtlerin elinden kaçıp gelen birisini bizim eve alıp, annemin ona bakmış olduğunu çok iyi hatırlıyorum.

• *Diyarbakır'da Ermeniler kimlerle sosyal ilişkiler içindeydi?*

– Kendi aramızdaydık. Ermeniler zanaatkârlardı, çok kuyumcu vardı. Dabağ, bizim gibi, tüccarlar vardı, tekstil işi yapanlar, demirciler çok vardı, bir de yemeniciler çoktu. Dışarda herkesin bir Türk ismi vardı. Evde başka türlü çağırılırdı, dışarda başka türlü. Bir türlü *koexistenz* [yan yana varolma], ses çıkartmadan, çekingen, çatışmalardan uzak kalmaya çalışarak yaşıyorduk, bir tehdit korkusunun herkeste olmuş olduğunu biliyorduk. Dinime küfür etti denmesi bile yeterliydi. Çocukken çok hatırlıyorum, şimdi soruyorsun da... Ermeniler ve Süryanilerin ilk işi evlerinin önünü temizlemekti, çocuklar muhakkak getirip pislik atardı. Temizlenmiş suyla yıkanmış... Annem bir gün çocuklara kızdı, ne yapıyorsun diye, annem çok kötü Türkçe konuşurdu, çocukların anne-

20 Bu paragrafı, konuyla ilgisi olduğu için buraya aldım.

leri gitti polise ve "Dinimize küfretti" dediler, hepimizi aldılar karakola götürdüler, annem, teyze dediğim Nuritsa, ben, ağlaya sızlaya oturmuştuk, dinimize küfretti suçlamasıyla karakolda oturmuştuk. O oda gözümün önünde. Ne yapacağımızı, nasıl inandıracağımızı bilmeden oturuyorduk. Dinime küfretti dediği zaman yeterliydi.

(...)

• *Şeyh Said Ayaklanması ile ilgili bir şey duyduğunuzu hatırlıyor musunuz?*

– Şeyh Said ile ilgili bir tek şey hatırlıyorum. Annemin, Dağ Kapısı'nda onların asılmış olduğunu ve gidip herkesin, önünden herkesin geçip tükürmesini anlatmıştır. Annemin bunu anlattığını biliyorum.

(...)

• *Yahudi var mıydı Diyarbakır'da?*

– İyi ki sordun, bu benim için çok önemli bir şey. Diyarbakır'da bir tek Yahudi kadın kalmıştı. Travmatize olmuş. Deli derlerdi kendisine. Annem bana derdi ki "Bu son Yahudi'dir." Zamanında olmuştur Yahudi. Bir kısmı İsrail'e bir kısmı İstanbul'a gitmiş. Bu kadının sokaklarda şarkı söyleyerek, bağırarak dolaştığını hatırlıyorum ve ona neler yapılmış olabileceğini düşünmek istemiyorum. (...) Rum da kalmamıştı, Rum kilisesi depoydu hatırlıyorum. Protestan kilisesi vardı. Benim orda olduğum zaman Amerikan misyonerleri daha vardı. Annem çok koyu Protestan olduğu için, önce Protestan kilisesine gidip, "İsa'ya gel" şarkısını söylüyordum (*şarkıyı söylüyor*) sonra da Ermeni kilisesine gidiyordum. Babam diyordu, onlara git, "Bir şey öğrenirsin, sonra da bizim kiliseye gel." Babam pek inanan birisi değildi.

• *Diyarbakır'da okula gittiniz mi?*

– Cumhuriyet İlkokulu'na gittim. Rabia Hanım diye bir hocam vardı, korkuyordum onun bakışlarından çocukken. "Gâvur" derdi Rabia Hanım. Ben o sınıfta oturduğum zaman, onun gözleri şimdiye kadar gözümün önünde. Bakışları... İzci bile olmuştum. Neler yapmadık inandırıcı olmak için. Herkes biliyordu Ermeni olduğumu. Babam derdi ki, "İsmin Orhan, hiç olmazsa". İsmim Orhan'dı, herkes biliyor [Mihran olduğunu], [olsun] "Bilmeyen küfretmesin" derdi. (...) Üçüncü sınıfa kadar gittim. Yalnız korkuyu hatırlıyorum. O sınıfta böyle çekingen, o kadının gözleri, büyük gözleri vardı, tam böyle. Atatürkçü öğretmenlerden birisi olması lazım. (...) "Korkmaz sönmez bu şafaklarda"yı, İstiklal Marşı'nı hatırlıyorum, Andımız... (...) O kadar şey olmuştu ki, Celal Bayar'ın Diyarbakır'a geldiğini de hatırlıyorum. Halk Partisi'ne karşı büyük bir hareket vardı. Halk Parti devresi, açlık, yoksulluk şu bu. Hatırlıyorum. Küflenmiş bir ekmek göstermişlerdi ki, bu Halk Parti iktidarı zamanında böyle ekmek yeniyordu diye. Celal Bayar geldi, biz büyük bir heyecanla Diyarbakır Belediye Meydanı'nda

karşılandığını, Kürtlerin davul zurnayla, Kürt danslarını yaptıklarını hatırlıyorum. Büyük bir ümitti, büyük bir heyecanla karşılanıyordu.

• *İnönü ile ilgili bir şey hatırlıyor musunuz?*

– İnönü ile alakalı sırf negatif şeyler duyduğumu hatırlıyorum. Ermeni düşmanı olduğunu. "Ermenilere bu memlekette limon sattıracağım" demiş olduğunu babam bana söylemişti.

• *İstanbul'a gelelim mi yavaş yavaş? Tıbrevank nasıl bir ortam?*

– İstanbul'a gelelim. İstanbul'a önce gelişimizi anlatayım. Sahak *Vartabed* küçük bir imtihan yapıp yazıyordu listeye, babam çocukları alıp getiriyordu. Tam sayısını hatırlamıyorum, kaç kişiysek, tam hatırlamıyorum, Tıbrevank'a geliyorduk, her birimiz birer karpuz elimizde. Yol üç gün sürüyordu. Postayla geliyorduk daha ucuza, iki tren çeşidi vardı, bir Ekspres vardı bir de Posta. Ekspres 2 buçuk gün sürüyordu, biz ucuz olan Postayla geliyorduk. Önce Karagözyan Yetimhanesi'ne[21] geldik. Dördüncü sınıf ve beş. Her gelen bir sene sınıfta bırakılıyordu, Ermenice öğrensin diye. Karagözyan'a geldik, Ermenice bilmiyorduk, bize çok iyi Saradaryan diye, Sivaslı uzun boylu etkileyici bir Ermenice hocamızın olduğunu hatırlıyorum. [Bizi] Hürriyet tepesine götürdüğünü, Talat Paşa'nın mezarının önünde bir şeyler anlatmak istediğini ve anlattığını hatırlıyorum. [Onun] kim olduğunu anlattı. Fazla bir şey konuşamazdı, ama biz kedisinin onun az söylediklerinden, Talat Paşa denen kişinin Ermenilere büyük acı yahut da Ermenilere karşı çok şey yapmış olduğu hissi uyanmıştı. Tam hatırlamıyorum. Ya biz belki biraz duymuştuk ama oraya Talat Paşa için gitmiş olduğumuzu hatırlıyorum. Bir şey bilerek gitmiştik, bir şey biliyorduk. (...) Öğretmenlerimiz, Digin [Hanım] Sarkisyan, bunlar, bu jenerasyon bize Ermeniliği hissettiren jenerasyon olmuştur. Haygazun Kalustyan[22] vardı.

(...)

Sonra Tıbrevank. Tıbrevank'ta her gün sabah akşam ve her pazar kiliseye gitmek. Sonra gruplara ayırdılar, ayda bir haftaya indi ama sabah akşam. Öğretmenler meselesi vardı. Tıbrevank'ta hepimiz Anadolu'dan gelmiş olduğumuz için, Ermeniceyi iyi konuşamıyorduk, Ermenice derslerden kaçınıyorduk, matematiğin yahut da fiziğin Ermenice olmaması isteniyordu, o zaman bu dersleri Ermenice ile verme hakkımız vardı. Orda önemli olan Sabri Altınel diye bir hoca, orta dereceli bir şairdi ve kendini solcu olarak gösteren birisiydi. Bu adam karizmatik öğrenciler üzerinde etkisi olan bir şahsiyetti. Talebeleri etrafında toplayıp Tıbrevank'ta sol bir akımın doğmasına sebep olan kişilerden bir tanesi. Daima söyle-

21 Karagözyan Yetimhanesi tarihi için Türkçe kaynak olarak bkz. <http://www.karagozyan.k12.tr/ilkogretim/ilkogretim-tarihce-58-1.html> ve Ermenice ile, Azadyan, 1949.

22 Haygazun Kalustyan (1920-1985), İstanbullu Ermeni şair. Ermenistan'a göç etti ve oradaki Bilimler Akademisi'nde çalıştı, orada vefat etti. Daha fazla bilgi için bkz. <http://www.arasyayincilik.com/tr/yazarlar/yervant-gobelyan/79>.

diği bir şey vardı. "Önemli olan insandır" derdi. Ben de "önemli olan insandır" demenin altında "önemli olan Ermeni olmak değildir yatıyor" derdim. Bu bir tür 'Türkleşelim'e kadar götüren bir düşünce şekli geliştirdi. Bunun yanında vardı Vahan Acemyan[23] matematik, kimya filan dersleri verirdi, Bulgar vatandaşı olduğu için çok çekingen bir hali vardı. Sabri Altınel'in etkisi altındaydı, bu iki öğretmenin talebelerin üzerine yaptığı etki, oldukça Ermenilikten uzaklaştırmıştı Tıbrevanklıları. Hatta ve hatta, oranın kütüphanesine baktığım zaman, bizim Ermenice kütüphanenin nasıl kitaplarının yırtılıp atıldığını, tebeşir tozlarının üzerlerine döküldüğünü ve Ermenice yazı makinesinin kırıp döküldüğünü hatırlıyorum. Ben o zaman Ermenice kütüphaneye bakan kişiydim.

• *Niye böyle bir şey oldu?*

– Bu atmosferden oldu. Okulda 'Türkleşelim' diyenler bile vardı. Ermeniceye karşı bir tavır, Ermenice iyi bilmememin, okulun sıkı disiplin atmosferi ve solcu hareketlerin doğuşu sonucu olmuş bir şey. Sonra Ermeni Patriği Şnorhk Kalustyan (1913-1990) kilisede bizi toplayıp, yapılanın bir vandalizm olduğunu söylediğini hatırlıyorum. Bu kelimeyi ilk orda duymuştum. Ermenice kitapları okulda saklama hakkımız yoktu. Yani 1923'den önce ve Türkiye'nin dışında basılan kitapları saklama imkânı yoktu. İdare heyeti bunları nereye saklayacağını bilmiyordu. Önce götürüldü Surp Haç kilisesinin çanında saklandı, yukarı çıkardılar, çan kulesinin içine sakladılar. Sonra kilise idare heyeti korkmaya başladı. Oradan aldılar getirdiler yine okula, okul müdürlüğü tekrar korkuya kapıldı. En sonunda ne yapılacağını bilmedikleri için, bizim Tıbrevank'ın kaloriferine o kitapların nasıl atılıp yakıldığı bugüne kadar gözümün önünden gitmiyor, o an o kitapları yaktıkları zaman, kalorifer kazanının önünde bulunuyordum.[24]

---

23 Vahan Acemyan'ın derslerinin Türkçe yapmasıyla ilgili A. K. sözlü tarih görüşmesinden (Berlin, 20 Ocak 2009): "Bunlar üzerine, daha sonra Baron Vahan zamanında kimya, fizik Türkçeyle anlatılmaya başladı, kavardan [köylerden] gelenler için kolay oldu tabii, onu çok sevdiler. Matematik, biyoloji, psikoloji derken her şey Türkçe oldu."

24 Bu makaleyi okuduktan sonra annem Hasmik Suciyan (d. 1946) ve babam Hamparsum Suciyan (d. 1938) kitap yakmaların evlerde sık sık yapılan bir uygulama olduğunu, kendilerinin ve tanıdıklarının evlerindeki sobalarda çok sayıda Ermenice kitap yaktıklarını anlattılar. Babam, İstanbul'daki tahta bina evlerinin yıkılarak yerine apartman yaptırılması sırasında evin bahçesindeki kuyudan bulunan bir Ermenice kitabın paniğe neden olduğunu aktardı. Kitabın inşaatta çalışanlarca bulunması korkuyu daha da arttırmıştı. Bu kitabın kuyudan bulunmuş olması da ailenin 'kitaplardan kurtulmak' için kuyuyu da kullandığını gösteriyor (11 Şubat 2015). Ermenice yayınların yasaklanmasına dair belgeler Başbakanlık Cumhuriyet Arşivleri'nde bolca mevcuttur. Bu yasak kitapların nasıl takip edildiğini ve başlarına ne geldiğini ancak sözlü tarih görüşmelerinden ya da anılardan anlayabiliyoruz. Tıbrevank'taki 'kitaplardan kurtulma'ya ilişkin Mihran Dabağ'ın anlattıklarının bir benzerini A. K. de anlatmıştı: Bu olay Dabağ'ın okuldan ayarılmasından sonra olmuştur; demek ki kitaplardan 'kurtulmak' zorunluluğu daha sonra da devam etmiştir: "9. Sınıfta Ermenice kütüphaneyi üstlendim. (...) O kütüphanede Hnçak partisinin tüzüğünü buldum. 1967'de Margosyan geldiğinde İstanbul'da Hagop Aprahamyan Basımevi vardı. Bu adamın matbaası kapandı. Matbaa Öğretmenler Birliği'ne verildi. Bir de kitabevi varmış. İki kamyon kitap geldi Tıbrevank'a. O kitapları biz getirdik, o kitapları yakarak bizim çamaşırlar yıkandı. Ama o kitaplar elden geçti. (...) Türkiye'de yasak olup olmamasına bakarak ayırdılar. Büyük bir kısmı *Badriarkaran*'a [Patrikhane] gitti. Bir kısmı da atıldı. Atılanlar arasından alıp

[P]atriğin kütüphanesi de Tıbrevank'a getirilecekti, öyle vasiyet etmişti ama bu sebepten getirilemedi.[25] Yetmez mi bu kadar?

* * *

Makalenin girişinde bahsettiğim, görüştüğüm insanların ailelerinden dinledikleri ya da kendilerini derinden etkilemiş deneyimlerini anlatırken yaşadıkları duygusal ve düşünsel zorluklar, tekrarlamalar bu görüşmede de yaşandı. Mihran Dabağ'ın, babasının kendisine verdiği isimle ilgili kısmı anlatırken, okuldaki öğretmeninin gözlerini hâlâ hatırladığını söylerken veya karakola götürüldüklerinde bekledikleri odayı anlatırken yaşadıkları bu durumlara verilebilecek örneklerden birkaçı.

Bu sözlü tarih görüşmesinin; tarihin, inkâr edilmiş bir tarihin doğaya dönüşmesinden, sıradanlaşmasından ne kastettiğimi açıklayabildiğini umuyorum. Bu sıradanlığı daha net bir biçimde görebilmek için konuların birbirini takip etme sırasına ya da anlatıcının kendisinin, kendi deneyimlerine yaklaşımına dikkat etmek yeterlidir. Örneğin, eve aslında Paskalya ya da Noel bayramlarında Müslüman misafir gelmiyordur ama "ne olur ne olmaz diye..." sokaktan geçen bir Müslüman'a tavuk kestirilir. Hayatını ve varoluşunu temelden etkileyen bir olay karşısında "babamın hayatta kalma hikayesini mi anlatayım yani..." der. Bu hikaye, kendi taşıdığı isimle bütün hayatına işlemiş olsa da bunu ancak sorunca anlatır. Soyadının aslında başka olduğunu, babasının kendi soyadını hayatı boyunca kendisine verilen soyadının yanına yazarak Bduşyan soyadından vazgeçmeyişini de özel olarak sorunca anlatır. Babasının bir Kürt tarafından 'kurtarılma' hikayesi bir 'define avı'na dönüşür. Diyarbakır'ın çocukluk hafızasında "korku, dayak ve küfür" olması ve bütün bunların aynı sıradanlık içinde birbiri ardına ortaya çıkmasının tamamı, bahsettiğim soykırımsonrası inkâr habitusunun özellikle de İstanbul dışında yaşamaya devam eden Ermeniler açısından ne anlama geldiği ile ilgili temsilî bir önemi var. Bu durum, okumak için geldiği İstanbul'da, Tıbervank'ta çok daha incelikli bir hâl alarak, çok daha derin bir düzeyde işlemiştir. Çok demokrat, çok 'hümanist' bir çerçeveye yerleştirilen "Önemli olan insan olmaktır" sözüne o gün yaptığı yorum ("Önemli olan Ermeni olmamaktır"), elbette ki sözü kimin söylediğiyle doğrudan ilişkilidir.[26] Fail ve kurban nesillere bölünmüş bir toplumda,[27] topyekün örgütlü bir inkâr

babama gönderdim. Merzifon'da basılmış *Hayabadum* diye, Sabahgülyan'ın önsözüyle. Sabahgülyan da Hnçak'ın en büyük lideri. (...) Bu kitap Marksist gözle Ermeni tarihiydi ve Merzifon'da 1912'de basılmıştı. İsmi tanıdım ve o kitabı aldım babama gönderdim."

25 Konuşmanın başka bir bölümünde bu bilgiyi vermişti; burası daha uygun olduğu için buraya ekledim.

26 Uli Kreikebaum'un Doğan Akhanlı ve Fatih Akın'ın ile yaptığı ve *Kölner Anzeige* gazetesinde yayımlanan röportajın fotoğrafının (Akın, Akhanlı'nın omzuna kolunu atmış, samimi bir kucaklaşma fotoğrafıdır) altında yer alan başlık: "Am Ende das Opfer hat eine Stimme" (Sonunda Kurbanın da Bir Sesi Oldu) röportajın içinden, Ahkhanlı'ya ait sözler. Burada da kanımca aynı soru geçerlidir. Bu sözü söyleyen kimdir? Kurbanın sesi olduysa, onun adına neden başkası konuşuyor?

27 Diaspora ve Soykırım Araştırmaları Enstitüsü'nde doktora çalışmasını sürdüren Annika Maria

ortamında, bir Ermeni okulunda, Ermeni öğrencilere Türk bir edebiyat öğretmeninin, aynı zamanda şairin söylediği söz, bağlamından kopartılarak anlaşılamaz. Mihran Dabağ'ın o gün, bu kadar net bir biçimde anladığı alt cümleyi, bugün dahi bu şekilde formüle etmenin söylemsel imkânsızlıklarıyla karşı karşıya kalmaya devam ediyoruz. Böylesi bir 'hümanizm'in, yani kimin, hangi durumda, nerede ve neden durduğunun açıkça ortaya konmadığı, bağlamın nasıl kurulmuş olduğunun muğlak bırakıldığı bir ortamda, aslında sadece inkârın yeniden üretildiğini görmek ya da göstermek hâlen çok zor. Çünkü aslında soykırımsonrası inkâr habitusu; solcusuyla, devrimcisiyle, demokratıyla, 'ilerici'siyle, 'açık fikirli ve eşitlikçi'siyle, katılımı hep artan geniş bir sağcı yelpazesiyle, bütün şiddeti ve sıradanlığıyla kendini yeniden üretmeye devam ediyor.

KAYNAKÇA

Azadyan, T. (1949) *Hushamadean Karagëözyan Orpanots'i 1913-1948*, Becid Basımevi, İstanbul.

Bourdieu, P. (1977) *Practical Reason: On The Theory of Action*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dağlıoğlu, E. C. (2015, 30 Ocak), *Agos*, <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/10413/kurt-hareketi-1915-konusunda-resm-tarihin-sablonculugundan-siyrilamadi>.

Ekmekçioğlu, L. (2014) "Kız kaçırma, kız kurtarma: Birinci Dünya Savaşı sırasında ve Mütareke yıllarında İstanbul'da Ermenilik ve Müslümanlık", *Toplum ve Bilim*, 129.

Günaysu, A. (2013, 12 Şubat) "Diyarbekir'in Soykırım Zenginlerinden Pirinççizadeler", *Özgür Gündem*, <www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=64486&haberBaslik=Diyarbekir'in%20soykırım%20zenginlerinden%20Pirinççizadeler&action=haber_detay&module=nuce>.

Kemal, Y. ve A. Bosquet (1993) *Yaşar Kemal Kendini Anlatıyor: Alain Bosquiet'nin Yaşar Kemal'le Konuşmaları*, Toros Yayınları, İstanbul.

Kévorkian, R. (2011) *The Armenian Genocide: A Complete History*, I. B. Tauris, Londra.

Kreikebaum, U. (2014, 21 Eylül) "Am Ende das Opfer hat eine Stimme", *Kölner Anzeige*, <http://www.ksta.de/kultur/-akhanli-und-akin--am-ende-hat-das-opfer-eine-stimme-,15189520,28477270.html>.

Madteosyan, V. (2011) "Dersimi Hayut'ean Yerakhdavorë: Këork Haladjian", *Armenian Weekly*, Nisan özel sayısı: 63-69.

Nichanian, M. (1983) "Identität und Katastrophe in der Sprache", Dabag, M. ve Platt, K. (der.), *Identität in der Fremde* içinde, Bochum, 184-191.

Oshagan, H. (1932) *Mayrineru Shukin Dag*, Hairenik Publishing, Boston.

Suciyan, T. (basım aşamasında) *The Armenians in the Modern Turkey*, I. B. Tauris, Londra.

T'ap'aragan [Këork Haladjian] (1932) *Tebi Gakhaghan*, Hairenik Publishing, Boston.

Tachjian, V. (2009) "Gender, nationalism, exclusion: The reintegration process of female survivors of the Armenian Genocide", *Nations and Nationalisms*, 15(1): 60-80.

Tarancı, C. S. (1957) *Ziya'ya Mektuplar*, Varlık Yayınları, İstanbul.

Tosun, F. (2011, 20 Mayıs) "Bir canavarmışım gibi subaylar beni görmeye geliyordu", Garabet Demircioğlu ile röportaj, *Agos*.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Gizli Celse Zabıtları (1934), cilt 4, 2 Mart 1339 (1923).

Üngör, U. Ü. (2012) *The Making of the Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia 1913-1950*, Oxford University Press, Oxford.

Üngör, U. Ü. ve M. Polatel (2011) *Confiscation and Destruction: The Young Turk Seizure of Armenian Property*, Continuum International Publishing Group, Londra.

Törne ile birlikte 2013 yazında İstanbul'da katıldığımız, 1915'in 100. yılını anma hazırlıkları yapan sivil toplum kuruluşlarının toplantısında, kendisi bu ayrımdan bahsetmişti. Bu vesilyle bu konuya dikkatimi/zi çektiği için Törne'ye teşekkür ederim.

"Gençler birçok şeyi yazıyorlar. Kendilerine roller, bir slogan belirliyorlar": 19 Ocak kuşağı ve bellek talepleri*

Öndercan Muti

Özet: Bu makalede Hrant Dink'in katledilmesinin 1990 civarı doğumlu Ermeni gençlerin siyasi angajmanı üzerindeki etkisi tartışılmaktadır. 19 Ocak, Türkiye'de geniş bir yaş grubunun doğrudan deneyimlediği ilk tarihsel olay olarak, özellikle 1990 civarı doğumlu Ermeni gençlerin duygu ve düşünce ortaklığı kazanmaların yol açmış ve hatta yeni bir Ermeni politik kuşak doğurmuştur. Türkiye solu içerisinde örgütlenmiş '78 kuşağı mensubu Ermenilerle bu genç kuşak arasında bir süreklilik gözlenmektedir ve söz konusu süreklilik içinde bu genç kuşağın örgütlenmesinde Ermeni kimliği önemli bir rol oynar. Söz konusu vurgu bu kuşağın Gezi Parkı eylemleri sırasında 'bellek talepleri' olarak niteleyebileceğimiz itirazlarıyla da uyumludur. 2007'den beri yaşanan siyasi hareketlilik, olanak halinde bir 19 Ocak kuşağı doğurmuş ve Gezi Parkı eylemleri de bu kuşağın biçimlenmiş bir politik bütün olarak ortak tepki ve taleplerini ortaya koyabildiği bir fırsat yaratmıştır.

Anahtar sözcükler: 19 Ocak, kuşak, kolektif bellek, Gezi Parkı.

27 Mayıs 2013 tarihiyle önce İstanbul, ardından 31 Mayıs 2013 tarihiyle de Türkiye, ortak nitelikleri dayanışma olan doğrudan eylem, pasif direniş ve sivil itaatsizlik örneklerine hem sahne hem de şahit oldu. Bu eylemlilik sırasında ve sonrasında, siyasi heyecandan yoksun ve toplumsal sorunlara dair kaygı taşımadığı varsayılan geniş bir gençlik kitlesi siyasal özne olarak tartışmaya açıldı. Hatta bir adım daha ileri gidilerek 'Gezi kuşağı'nın '68 ve '78 kuşağı olarak anılan 'hareketli' gençlerin ardından ilk politik kuşak olduğu ortaya atıldı. Fakat yakın zamana kadar apolitik diye şikayet edilen geniş bir yaş grubunu '78'li anne ve babalarından sonraki ilk politik kuşak olarak karşılamanın –bilinçli ya da bilinçsiz biçim-

(*) Bu makale 2014 yılında MSGSÜ Sosyoloji Bölümü ve Disiplinlerarası Kültür Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından düzenlenen "Gezi Parkı Direnişi: Ortak Alan Mücadelesinden Yeni Mücadele Alanlarına" başlıklı konferansta gerçekleştirilen "Gezi ve 19 Ocak Kuşağı" başlıklı sunumdan derlenmiştir.

de– 12 Eylül sonrası iki politik gençlik grubunu ıskalamak gibi bir yönü olduğunu da belirtmek gerekir. 12 Eylül sonrasından Gezi Parkı etrafında alevlenen isyana kadar Türkiye'de, tüm toplumu etkisi altına alan ve gençlik kuşaklarını politik kuşağa dönüştürme potansiyeli taşıyan bütüncül bir tarihsel-siyasi kurucu olay veya olaylar dizisinden bahsetmek zordur. Dolayısıyla bu dönem yekpare bir politik kuşaktan ziyade Türkiye'deki farklı cemaatlere damgasını vuran farklı tarihsel olay(lar) çevresinde oluşan *politik kuşak durumlarına* gebe olmuştur.

İlk olarak, 12 Mart 1995 tarihinde Gazi Mahallesi'nde başlayıp İstanbul'daki diğer Alevi mahallelerine yayılan, toplumsal hafızada ve özellikle muhalif grupların kolektif belleklerinde belirli bir yer edinen devlet şiddeti ve ardından yaşanan adli terörden bahsedilebilir. Bu olaylar aynı zamanda dönemin Alevi gençlerinin politik bilinç kazanmalarında, duygu ve düşünce bakımlarından ortaklaşmalarında ve örgütlenmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Bu çerçevede, Sivas Katliamı'yla beraber Gazi Mahallesi'nde başlayan devlet şiddeti ve terörünün tüm toplumu kapsayan yekpare bir politik kuşak oluşturucu bir etkiye sahip olmamakla beraber, Alevi gençliği için bir *politik kuşak durumu* oluşturan tarihsel bir olay(lar) niteliği taşıdığı söylenebilir. Öte yandan yine 1990'ların kirli savaşıyla büyümüş ve Kürt özgürlük ve siyasi hareketinin içinde yer almış bir OHAL kuşağından bahsedebiliriz. Hatta bu ikinci kuşak yalnızca siyasal bir hareketlilik içerisinde kendini göstermemiş; sinema, edebiyat, çağdaş sanat gibi farklı alanlarda dil, üslup ve içerik bakımından ortaklıklar ve benzerlikler taşıyan ürünler ortaya koymuştur. Bu hususta Mezopotamya Kültür Merkezi (MKM) etrafındaki sinemacılar iyi bir örnektir.[1] Bir 'kuşak' olarak anılan bu yönetmenlerin yalnızca aynı yaş grubundan Kürtlerden oluşmadığını, Özcan Alper gibi Hemşinli bir yönetmenin de bu gruba dâhil olduğunu belirtmek gerekir ki bu durum, kuşak olma niteliği bakımından önemlidir.[2] Keza Özcan Alper'in ilk uzun metrajlı filmi *Sonbahar* (2008) 1990'ların, bahsi geçen kuşaklarına adanmış bir hikayeyi anlatır.

---

1 MKM kökenli Hüseyin, Karabey, Kazım Öz ve Özcan Alper'le ilgili haber için bkz. "Mezopotamya'da Çıkan Üç Yönetmen", 2008 ve ayrıca bkz. Arslan, 2013; Sönmez ve Çiçek, 2008; Arslan, 2009. Bu kuşağın sanatsal üretimini yalnızca sinemayla örneklendirmek yanlış olur. Engin Sustam 2014 yılında Bilgi Üniversitesi'nde gerçekleştirilen "1990'lar'da Kürtler ve Kürdistan" başlıklı konferansta değindiği gibi MKM çevresinde oluşturulan dil, kendini şiir ve tiyatro gibi farklı alanlarda da gösterir. '90'lar kuşağının edebiyat alanındaki etkinliği için ayrıca bkz. Öz ve Çiftçi, 2012.

2 Yukarıda aktarılan kullanımları bir yana, yazının geri kalanında, kuşak kavramına daha ziyade Karl Mannheim'ın (1964) çizdiği kavramsal çerçeve içinde başvurulacaktır. Bu kavrayışa göre kuşak (a) kronolojik bir çağdaşlık durumunun yanı sıra aynı tarihsel ve toplumsal koşulların etkisi altında olma ve benzer konumları paylaşmaya karşılık gelen 'kuşak durumu', (b) dönemin tarihsel-sosyal birliğinin ortak kaderine ve tinsel akımlarına katılımla ortaya çıkan bir bağı ifade eden 'kuşak bağlamı' ve (c) bir topluluğun bir araya gelmesini ve dönemin akımlarına bütünlüklü bir tepki verilmesini sağlayan temel yönelimleri ve algı ilkelerinin paylaşıldığı, üyeleri daha sıkı kenetlenmiş 'kuşak bütünü' olmak üzere üç aşamada çözümlenir. Kısacası, Gezi Direnişi sırasında İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Kadir Topbaş'ın 'Ben de '68 kuşağındanım' çıkışına karşılık, bir kuşaktan söz edebilmek için üyeler arasında kronolojik-zamansal bir ortaklıktan ziyade dünyayı algılayış biçimine dair daha somut bir bağın bulunması gerekir.

Politik kuşak durumu oluşturan ve kısmen tanınan bu iki grubun yanında yeni ve az bilinen bir politik gençlik topluluğundan bahsedilebilir. Esasen bu gençlik topluluğunun ortaya çıkışı doğrudan Hrant Dink'in katli ve sonrasında Türkiyeli Ermeni toplumunda gerçekleşen değişimle ilgilidir. Bu değişim daha ziyade gençleri kapsar görünürken, yalnızca onlarla ilişkili değildir: 1990'ların ikinci yarısıyla beraber önceki kuşaklar *Agos* gibi araçlarla Ermeni Soykırımı, 6-7 Eylül gibi tarihsel meseleleri tartışmaya açmışken 19 Ocak 2007'den beri Ermeni toplumunda bu çabalar daha fazla yankı bulmuştur (Gültekin, 2014). Hrant Dink cinayeti Türkiye'de ve Türkiye dışında yaşan Ermeniler arasında da tartışmalara yol açmış ve cinayetin kendisi, Ermeni toplumsal belleğinde 1915'in öncesinde başlayan bir felaketler zincirinin son halkasını oluşturmuş görünmektedir.[3] Fakat 19 Ocak sonrası değişimin en belirgin yönü, bu tarihin, 1990 civarı doğumlu Ermeni gençlerin siyasi angajmanında etkili bir tarihsel olay niteliği kazanması ve söz konusu gençlerin bir araya gelerek siyasi bir hareketlilik içine girmelerine neden olmasıdır.[4] Zira 19 Ocak; gençlerin 1915, 6-7 Eylül ve 1980 gibi olaylardan farklı olarak, aktarım yoluyla değil, doğrudan deneyimledikleri ve duygu ve düşünce ortaklığı kazanmalarına yol açan ilk toplumsal olaydır.[5] Hatta bir adım ileri giderek 19 Ocak'ın yeni bir Ermeni politik kuşak doğurduğunu söyleyebiliriz.

3 Bu noktada 2009 yılında Erivan'da gerçekleştirilen 1915 anması sırasında insanların taşıdığı Hrant Dink fotoğraflarını ve özellikle yaşlı bir kadının elindeki "1500000+1" ibareli Hrant Dink fotoğrafını hatırlatmak gerekir.

4 Mannheim'a (1964) göre tarihsel olaylar bir kuşağın belirli bir siyasi kültür içinde ortaya çıkmasını sağlayan, bu kuşağın mensuplarını belirli bir şekilde davranmaya iten ve böylece söz konusu kuşağın toplumsal deneyimini biçimlendiren hadiselerdir. Toplumsal hareketlerin oluşmasında etkili olan bu deneyimler, bir kuşağı diğerlerinden farklı kılma özelliğine sahiptir.

5 Aşağıda anılacak araştırma sırasında gerçekleştirilen görüşmelerden aktarılacak şu kısımlar bu etkiyi açıklamakta yeteri olacaktır: "Ben bunun herhalde en acı ve şey yani en acı ve gerçek durumlarından birini yaşadım çünkü hani bu yüzden, 82 anayasasındaki bu işte fikir suçları yüzünden yargılanma, 301'den yargılanmalar ve sonrasında yaşanan olayların yolunu açan süreç. Hani bunu ben bireysel olarak birebir olarak da Hrant Dink'in ölümünde yaşadım," (kadın, 1984 doğumlu); "Hrant Dink öldürüldü sonra bir şeyler yapmam gerektiğini düşündüm. Bu konuları araştırmaya başladım. O dönem Ermeni toplumu çok ön plandaydı. Onu çok araştırdım. Dernekleri araştırdım. Arkadaşlarımdan vardı bu kuruluşlara giden. Toplantılara gelmeye başladım. Bir süre sonra da ayrıldım. Arkadaşlarım etkili oldu. Ama her halükarda olacaktı çünkü bir arayış içindeydim. Çok samimi olduğum kişiler değillerdi aslında," (kadın, 1990 doğumlu). 1981 doğumlu Ermeni bir genç ise 19 Ocak'ın, 1990 civarı doğumlu gençler üzerindeki etkisini şu şekilde tarif etmiştir: "Yaş anlamında gençler böyle bir şey [Hrant Dink cinayeti gibi bir olayı kastediyor] görmemişlerdi. Yani ne 1895'i ne 1915'i ne de 1908'i, 1909 Adana'yı ya da ne bileyim, vatandaş Türkçe konuş kampanyasını, 6-7 Eylül'ü, Varlık Vergisi'ni, işte mübadilleri, işte Kıbrıs Harbi zamanında olan şeyleri vs. hiçbirini görmemişti. En son 1980 Darbesi'ni bunların içine katabiliriz, bunların hiçbirini görmemişti esasına baktığında gençlik," (erkek, 1981 doğumlu). 1980 doğumlu başka bir gençle gerçekleştirilen görüşmeden: "Bir de toplumsal algı da değişti. Ben hatırlıyorum üniversitede konuşurken ben kimliğim konusunda, dünya görüşü olarak, siyasi olarak çekingen davranırdım. Çünkü genelde öyleydi. Değişen süreç içinde kendimizi daha iyi ifade etme olanağı bulduk. Şu an 18-19 yaşlarındaki gençlere bakıyorum Hrant Dink'ten sonra ya da azınlıkların yaşadığı problemler olsun, internetten rahatlıkla kendilerini ifade edebiliyorlar. Bizim o zamanda kesinlikle yapamayacağımız, yapsak bile o büyüklerden tepki alabileceğimiz şeylerdi. ... Gençler birçok şeyi yazıyorlar. Kendilerine roller belirliyorlar, bir slogan beliriyorlar."

Peki bu kuşağın üyeleri kimdir ve 19 Ocak'ın bu kuşak için önemi nedir? 2010 yılında Bellek ve Kültür Sosyolojisi Araştırmaları Derneği olarak başladığımız ve Türkiye'nin farklı bölgelerinden, sınıf ve etnik aidiyetlerden ve yaş gruplarından kişilerle gerçekleştirdiğimiz "12 Eylül: Bir daha asla" başlıklı kolektif bellek araştırması sırasında şunu fark ettik: Farklı topluluklar toplumsal travmatik olayları farklı yoğunluklarda ve katmanlı bir biçimde hatırlamakta; belirli olaylar ve kişiler farklı kolektif bellek toplulukları için ayrı anlam ve öneme sahip olsa da birer bellek mekânı oluşturabilmektedir.[6] 12 Eylül gibi toplumun her kesimi için belirli bir anlam taşıyan siyasal bir olayı sorduğumuzda görüştüğümüz kişiler aidiyetlerine göre, 'travmanın travmayı çağırması' olarak adlandırabileceğimiz bir bellek edimi içinde, 12 Eylül'ü önceleyen ya da onun sonrasında meydana gelmiş başka olaylardan bahsetmiştir. Kuşkusuz 19 Ocak ve Hrant Dink de farklı kolektif bellek grupları için bu türden bir bellek mekânı olarak bir öneme ve belirli bir yere sahiptir. Fakat görüştüğümüz '78 kuşağı mensubu Türkiyeli Ermeniler 12 Eylül'le beraber, daha ziyade 1915 ve 'Vatandaş Türkçe konuş' gibi Türkleştirme politikalarını ya da 6-7 Eylül'ü anma eğilimindeyken bilhassa 1990 civarı doğumlu gençlerin darbeyi tartışırken referans noktası 19 Ocak olmuştur.[7] Bunun yanında görüştüğümüz gençler ilk olarak Hrant Dink cinayeti sonrasında internet üzerinden bir araya geldiklerini ifade etmişlerdir. Bu ilk aşamayı ise Nor Zartonk Ermeni Kültür ve Dayanışma Derneği gibi dernekleşmeyle nihayetlenecek bir örgütlenme süreci izlemiştir.

19 Ocak sonrası bir araya gelerek örgütlenen gençler çoğunlukla politik olarak aktif olmayan ailelerden gelmektedir. Hatta görüştüğümüz gençler aileleriy-

6 Nora (2006), bellek mekânını yalnızca somut ve coğrafi olmayan, entelektüel bakımdan da oluşturulabilen, taşıdığı simgesel anlamın yanında ritüellere dönüşebilen hatırlama tekrarlarıyla işaret ettiği anının yoğun olarak hatırlanmasını sağlayan nesneler olarak tanımlar. Bu tanıma göre anıtlar, müzeler, arşivlerle beraber belirli bir önem taşıyan kişiler, bir takım simgeler, olaylar, kurumlar ve tarihler de birer bellek mekânı olarak düşünülebilir.

7 12 Eylül ve etkileri sorusu karşısında şu cevaplar alınmıştır: "Sürekli zaten son zamanlarda duyduğumuz, yani siyasetle uğraşan gençlere söylenen, 'Bak Hrant'a ne yaptılar'. Ağabeyimin de bana söylediği şey bu," (kadın, 1990 doğumlu); "Yaşadığım toplumda da hep böyle yorumlar duydum. Bu kaygılar insanların kafasını oldum olası kurcalamıştır. Bunun aslında basit bir şey olmadığı, Hrant Dink'in konuşmalarının belirli çevreleri rahatsız ettiği gibi ... Hep bir takım çevrelerden bahsedilirdi. Böyle çeşitli gelişmeler '80 darbesi, Maraş olayları insanlara bunları düşündürüyor," (erkek, 1980 doğumlu); "Ben mesela Hrant ardından yapılan ilk eylemdeki kalabalığı, heyecanı son anmada göremedim. Bunun işte 12 Eylül'ün yarattığı korkuyla, apolitik 'Bakın işte görün bunların başına neler geldi, biz böyle çürütürüz, biz böyle güçlüyüz' mesajından kaynaklandığını düşünüyorum," (kadın, 1991 doğumlu). Buna karşılık 12 Mart'ı ve/veya 12 Eylül'ü yaşamış '68 ve '78 kuşağı üyelerinin 12 Eylül'le ilgili görüşmelerde referans noktaları farklıdır: "Ermeniler edilgenleştirilmiş bir halk. Her başını kaldırdığında vurmuşlar. İşte '15, işte '42 Varlık Vergisi, işte 6-7 Eylül, '74 Kıbrıs Çıkartması."; "İnsanların, düşünen insanların önünü kestiler [12 Eylül'ü gerçekleştirenler]. Yol göstericilerini, kılavuzlarını yok ettiler. Ermeni hareketinde 24 Nisan diye bir gün var. O günü neden Ermeniler anıyorlar? Çünkü o gün ilk kez onların kılavuzlarını, yol göstericilerini, ilerici aydınlarını tutuklayıp olası hareketin önüne geçtiler. O gün kanaat önderlerini, ilericilerini, tüm aydınlarını topladılar ve başladılar imha etmeye. O gün onun için önemli, yoksa fiziken geniş anlamda bir katliamın başlangıcı değildi o gün. 12 Mart ve 12 Eylül'de de Türkiye insanının önünü açabilecek insanların yolunu keserek belki de toplumun 100 yıllık önünü kestiler."

le siyasi konuları tartışmaya Hrant Dink cinayetinden sonra ve biraz da kendilerinin itmesiyle başladıklarını belirtmiştir.[8] İstanbul doğumlu ve orta sınıf kökenli olan bu gençler, Ermeni okullarını bitirdikten sonra üniversiteye –özellikle de sosyal bilim alanlarında– devam etmiş ve hem üniversite çevrelerinde hem de siyasi platformlarda görünür olmaya ve siyasi tartışmalara katılmaya başlamışlardır. 19 Ocak sonrası süreç gençler için siyasi bilgi edinmenin ya da bilinçlenmenin başladığı veya ivme kazandığı bir olay dizisini işaret eder. Özetle, Dink'in katlinin bu suretle 1980 sonrası Ermeni Gençlik kuşakları için ilk tarihsel kurucu olay olduğunu ifade edebiliriz.

Bu nedenle '19 Ocak Kuşağı' olarak adlandırabileceğimiz söz konusu gençlik grubunun önceki kuşaklarla ilişkisi oldukça ilginçtir. Daha önce belirtildiği gibi, gençler aile ya da yakın çevre yoluyla bir politik aktarım deneyimine sahip değildir. Politik aktarım daha ziyade 19 Ocak sonrasında *Agos*, Aras Yayıncılık ve Hrant Dink Vakfı gibi oluşumlar üzerinden gerçekleşmiş görünmektedir. Politik aktarım bakımından genç kuşaklarla önceki kuşakların zayıf ve hatta noksan bir ilişki içinde olduğu düşünüldüğünde, 19 Ocak kuşağının önceki kuşaklarla etkin bir politik paylaşım içerisinde olduğu söylenebilir. Hatta önceki kuşaklarla aralarındaki politik paylaşım yalnızca tek yönlü gerçekleşmemiş, zira söz konusu gençlerle beraber ailelerin de politik konulardaki suskunluğu tartışmaya açılmıştır.[9] Toplum içerisinde siyasi hareketliliğin sönümlenmesi ama-

---

8 Gençlerin ailelerini siyasi konular üzerine konuşmaya, tartışmaya itmesi öncelikle ailelerin gençlerin siyasal mobilizasyonuna karşı çıkmalarıyla başlar ve bu durumu çatışmalı bir süreç izler: "Son yıllarda konuşulmaya başlandı [Hrant'ın katlinin ardından]. Babamın akrabaları, kardeşleri, 'Bak, sen derneklere, toplantılara gidiyorsun ama yanlış yapıyorsun' diyorlar," (kadın, 1990 doğumlu); "Öyle şeyler hiç akıllarında yoktu sanırım, 'Bir gün politikayla ilgilenir' gibi. ... Arkadaşlarımla bir dernek kuracağım falan akıllarından geçmiyordu zaten. Başladıktan sonra 'Ne işin var?' dediler. Toplantıya gidiyordum; annemin suratı beş karış olurdu; telefonu yüzüme kapatırdı. Anne tavırları," (kadın, 1990 doğumlu); "'Ne işleri vardı?' diyorlardı basitçe özetlersek. Böyle bir sıkıntı vardı aslında; siyasetin o kanadında olmaktan ziyade buydu. Hep travmatik bir bakış açısıydı çevremde gördüğüm. 'Ne işleri var, bizi neden ilgilendiriyor, bizi ilgilendirmez, biz kendi işimize bakalım' zihniyeti egemendi," (erkek, 1991 doğumlu); "'Bu ülkeyi sen mi kurtaracaksın? Sana ne? Boş ver, bak, bu kadar hayat boşa gitti' ... Nor Zartonk'a üyeyim. Ermeni gençlerden oluşan bir siyasi platform. Ona gitmemi hiç istemez. Politik toplantılardan vs. katılmamdan hiç hoşlanmaz ... annem daha çok," (kadın, 1991 doğumlu); "Bir eylem mi var? Pankart mı taşıyacağım? Artık onlar başlamadan ben elimde kağıtlar tutacağım: Gitme, boş ver..." (kadın, 1991 doğumlu); "Mesela 24 Nisan eylemlerine gitmemi hiç istemezler. Birilerinin o sırada bizleri izlediğine, eşkal çıkarttığına dair komplo üretmekle meşguller," (kadın, 1991 doğumlu); Başta çocuklarının siyasallaşmasına dair kaygılar taşıyan aileler de yavaş yavaş gençlerin yaşadığı bu süreçten etkilenmiş görünür: "Annemin akrabaları özellikle son dönemde inanılmaz bir politizasyon yaşıyorlar. Çok şaşırıyorum, annem babam da öyle. Sanırım benim politikleşmemle başlayan bir süreç. Eskiden bana gitme diye yalvaran annem bu 1 Mayıs'ta benimle beraber alandaydı mesela," (kadın, 1990 doğumlu); "Biri sorduğunda keyifle anlatıyor ama anne içgüdüsüyle beni uyarmaya devam ediyor. Ama şu an bir rahatsızlıkları yok. Zaman içinde çok değiştiler," (kadın, 1991 doğumlu).

9 Bu sessizliği bir görüşmecimiz şu şekilde tarif etmişti: "Susmak işte. Ya bu deveyi güdersin ya bu diyardan gidersin demek en doğrusu şeklinde tepkiler gösteriyorlardı. Bu da onların annelerinin, babalarının demin bahsettiğimiz şekilde uyutulması ve onların anne-babalarının da bilerek ya da bilmeyerek onları ninnilerle uyutmasıyla devam etmeleri. Bu da ne getiriyor; konuşmamalarını, görmemelerini ya da görüp de görmemezlikten gelmelerini..."

cıyla 1980 sonrasında kapatılan dernekler de yine bu gençlerin gayretleriyle yeniden canlanmıştır.

Bu etkileşimin yanında 19 Ocak kuşağının önceki siyasi Ermeni kuşaklarından, bilhassa da Türkiye solu içerisinde örgütlenmiş '68 ve '78 kuşaklarından önemli farklar taşıdığını vurgulamak gerekir (Bellek bakımından nasıl farklar taşıdıklarına değinilmişti). '68 ve '78 kuşakları içerisinde Türkiye solu içerisinde örgütlü olan ya da sempatizan adlandırabileceğimiz Ermenilerin birçoğu okumak için İstanbul'a gelmiş Anadolu Ermenileridir.[10] Bir görüşmecimizin dile getirdiği gibi 'liseye hazır gelmiş' olan bu kuşaklar henüz ortaokul çağında 'abiler-ablalar' aracılığıyla sosyalist-devrimci fikirler ve yayınlarla tanışıp lisede örgütlenmeye başlamıştır.[11] Dönemin Ermeni gençlerinin siyasi hareketliliğinin merkezinde ise yakın tarihte birçok siyasi ve kültürel figürün mezun okuduğu Surp Haç Tıbrevank Lisesi bulunur. Soykırım sonrasında bir süre yetimhane olarak iş görmüş bu okul daha ziyade Anadolu'dan gelen öğrencilerin kaldığı bir yatakhaneye sahiptir ve söz konusu yatakhane okul-öğrenci dernekleriyle beraber siyasal hareketlilik ve aktarım açısından önemli bir işlev taşır.[12] Devrimci-sosyalist üst yaş grupları hariç TÖB-DER'li öğretmenler de siya-

10 Bu hususta bir genellemeden kaçmak gerekir fakat bir görüşmecimizin belirttiği gibi "İstanbullu kent soylu kişiler derneklere gelmezdi". Dönemin canlı siyasi atmosferinde Anadolu'dan gelen öğrencilerle İstanbullu Ermeni gençler arasında kesin çizgilere sahip ayrımlar bulunduğunu vurgulamak gerekir: "Biz Anadolu Ermenisiydik, o anlattığım dernek. Öbürleri zaten 500 senelik, 300 senelik buralılar... İstanbullular ise, bir Hilton Oteli vardı, Tarabya Oteli, bir de Park Otel vardı. Orada cumartesileri çay denen bir şey vardı, saat 3'te. Herkes arkadaşıyla giderdi, dans ederdi. Piyano çalınırdı, kontrbas çalan olurdu. Biz ne, bağlamayla büyümüşüz. Kontrbası kim çalar, piyanoyu kim tanır?" Babasının vefatıyla, çoğunluğu Anadolu'dan gelmiş öğrencilerle beraber yetimhanede kalmaya başlayan İstanbullu bir görüşmecimiz girdiği yeni ortamla geride bıraktığı arasındaki farkı şu şekilde ifade etmiştir: "Ben önce '73 yılında, benim aslında sekiz yaşında benim beyin kırılmam başladı çünkü babam vefat etti, ekonomik olarak biz çöktük. Biz yetimhaneye başladık ve ben önce ilköğretim dördüncü-beşinci sınıfı Karagözyan Yetimhanesi'nde okumaya başladım. Burada, şimdi tabii doğal olarak, beş sene bir küçük burjuva okuldan oraya gidince çok farklı bir toplulukla farklı bir yapı ... her şey çok zor geliyor." Ayrıca dönemin 'cemaat önderleri'nin, Anadolu'dan gelen gençlerin siyasi etkinliklerinden rahatsızlık duydukları görüşmecilerimiz tarafından ortak biçimde dile getirilmiştir.

11 Siyasi faaliyetleri yüzünden yetimhaneden atılan bir görüşmecimiz dönemin siyasi aktarım canlılığını şöyle ifade etmiştir: "Ortaokula girdiğimde, tabii abim bu arada ortaokula başlamıştı, orada orta üçe gidiyordu ben orta bire başladığımda. '77'ler, '75'ler, '76'larden bahsediyorum. İşte kütüphanedeki Jack London, Maksim Gorkileri hatmettirdiler ve orta ikide George Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*'yle, ondan sonra her şey, Stalin'in *Diyalektik*'inden [*ve Tarihsel Materyalizm*], Mao'nun *Üç Dünya Teorisi*'ne kadar pek çok şey okuduk."

12 Ayrı bir araştırma konusu olabilecek bu hususta şimdilik şu görüşme alıntılarına yer vermekle yetinmek durumundayım: "Biz bir örgütten değildik ama yine diyorum TİKKO menşeli bir yapı vardı orada. Ama biz işin daha çok felsefi boyutundaydık, işte okurduk. Zaten bir yetimhanedesin ve ne yapacaksın? Ya top oynayacaksın ya kitap okuyacaksın. Zaten topu reddettiğimize göre biz kitaba yönelmiştik." Bir başka görüşmeci: "Okuldan çıkar çıkmaz arkadaşlarımızı görme ihtiyacı hissediyorduk. Gün sonunda (iş, okul) soluğu dernekte alırdık. Evde çok vakit geçirilmezdi, hemen derneğe gidilirdi... Bizim liseliler o yıllarda daha yeni örgütlenme başlamıştı. Lisenin derneği. Legal faaliyetlerin dışında, illegal örgütler de tekstil makinesini bildiri dağıtmak için kullanırdık, sırayla. Sabaha kadar yazardık, özveriyle. Bilgisayardaki gibi düzeltme şansın yok, daktilo gibi işler o. Lisenin çoğu politikti, fakat örgütlü olmayan dernek üyeleri nedeniyle makineyi gece kullanırdık, derneğe zarar gelmesin diye. Diğer liselerle de irtibat halindeydik. Hatta sonra üniversitede de diğer dernekleri ve kişileri tek dernek çatısında birleştir-

si aktarımın önemli parçalarıdır.[13] Henüz lisedeyken çoğunluğu Türkiye genelinde etkin gençlik örgütlenmelerine dahil olmuş, üniversite yıllarında da İGD-TKP, DEV-YOL ve TİKKO gibi örgütlerde militan olarak yer almışlardır. Sosyalist bir devrim gerçekleştirmek amacındaki bu yapılarda işçi-köylü bilinçlendirme, grev örgütleme gibi sendikal faaliyetlerde bulunan Ermeni gençler sınıf çatışması perspektifi taşıyan enternasyonalist bir düşünce ve örgüt ikliminde tikel durumlarına, Ermeni kimliklerine dair sorunları ya da meseleleri düşünme ve tartışma olanağı bulamamıştır.[14]

12 Eylül darbesi ve devamı Özal hükümetlerinin yarattığı işkence ve baskı ortamında 1980 öncesi örgütlerin ve hareketlerin sönümlenmesinin '68 ve '78 kuşağından Ermenileri, bir yandan darbenin bastırdığı toplumsal muhalefeti yeniden örgütlemeye diğer yandan da Ermeni kimliklerini sorgulamaya ittiği söylenilebilir. Söz konusu sorgulama temelde bu kuşakların hem kendi kimlikleriyle kurdukları ilişkileri hem de militan ya da sempatizan olarak katıldıkları örgütlerde bu kimliklerinin nasıl ele alındığına dairdir.[15] Bu sorgulamanın sonunda Ermeni kimliğinin bu kuşaklar tarafından siyasal bir araç olarak ele alındığı ve kimliğin siyasallaşması olarak tarif edebileceğimiz bir sürecin başladığı gözlemlenebilir. O tarihe kadar İstanbul'da sınırlı sayıda kişinin ulaşabildiği ve okuyabildiği Ermenice iki gazetenin yanında Türkçe yayımlanan ve hem Türkiye tarihini ve gündemini hem de Ermenilerin bu tarihteki yerlerini ve bugünlerini ele alan *Agos* ve benzer bir amaç taşıyan Aras Yayıncılık gibi yayınevi girişimle-

---

dik. Bu bir Ermeni derneği ama birimiz İGD'de, birimiz DEV-GENÇ'te, birimiz TİKKO'da. Hiçbirimiz ortak örgütte değiliz, hatta sonra birbirimizi yiyecek kadar fraksiyonlaştık."

13 TÖB-DER'li öğretmenlere dair canlı bir anı: "Tabii canım, tabii. Mesela 2 Mayıs 1977 Pazartesi günü sabah ilk dersimiz Türkçe dersiydi ve adını hiç unutamadığım E... F... Ö... adlı Türkçe hocamız sınıfa geldi. Kara tahtaya kocaman bir daire çizdi 'Bakın tavşanlar' dedi, 'Burası Taksim Meydanı, biz dün buradan yürüdük, ateşler buradan açıldı, bu bir provokasyondur' dedi, attı tebeşiri, çıktı. 'Ders bitmiştir' dedi, yani biz böyle bir şeyden geldik."

14 Dönemin baskın siyasi ruhu ve retoriğiyle ilişkilendirebileceğimiz ve soykırım gibi bir hususta Türkiye solu için bir eksiklik olarak değerlendirilebilecek bu durumu görüşmecilerimiz şu şekilde tarif etmiştir: "Biz doğal olarak daha çok ezileniz, daha çok horlananız; hele hele Anadolu Ermenileri çok daha işkence çekmiş, çok daha ağır bedeller ödemiş. Yani o trendle de beraber, 'Bize özgürlük lazım', 'Bize demokrasi lazım' diyorduk. Zaten o ne kadar Türkiye'de olursa biz de faydalanacaktık o demokrasiden, o özgürlükten. Daha da Ermeniliğimiz ön plana çıkmayacaktı, daha ezilmeyecektik, daha fazla horlanmayacaktık diye solda yer almayı düşündük. Ermenilerin kendi başına bir çalışmasıyla demokrasinin gelmeyeceğini o yaşlarda bile oturup ... ve bunları oturup bir arada karar vermedik, dediğim gibi o günün trendi içinde oldu bu." 1970'lerin 'devrim beklentisi' için: "Mesela yine '77 yılında bu kovulduğum yetimhanede haftanın bir günü bize ticaret dersi verilirdi ve biz hep yarın devrim olacak gibi yaşadığımız için bir gün on tane velet çektik ticaret hocasını karşımıza, 'Ya hocam' dedik, 'yarın Marksist ekonomiyi kullanacağız ve onda da muhasebe yok. Bu nedir bize öğrettiğiniz?'"

15 Görüşmelerimizde aktarılan bu sorgulamalardan kısa örnekler: "Herkes şöyle: Hele bir devrim yapalım, ondan sonra. Ondan sonranın tahayyülü yok. Programları var her şeyin, Ermeni yok o programın içinde."; "Veya illegal toplantılarda programları var partilerin, Marksist-Leninist örgütlenmelerin, hiçbirinde Ermenilere dair bir şey yok."; "Diyelim ki çalıştık, didindik ve devrimi yaptık. Hangi örgüt olursa, hepsi devrim yapmak için çalıştı. Ama en köklü Türkiye Komünist Partisi'nin bile programında Ermeni yok ki. Ermeniler kurmuş, Ermeniler hep öncülük etmiş. Ermeni meselesi partinin programında yok. Ben bunu çok sonra düşündüm."

ri bizzat bu sürecin meyveleridir. '68 ve '78 kuşağından Ermeniler bu girişimlerle hem –aslında kendileri de dahil–[16] Ermenilerin hem de diğer toplulukların Ermeni kültürünü ve cemaat yaşamını tanımasını ve 1915, Varlık Vergisi ve 6-7 Eylül gibi tarihsel olaylarla hesaplaşılmasını amaçlamıştır.[17]

19 Ocak kuşağı bu çabaların ve girişimlerin etkili olduğu ve tabii ki Kürt hareketinin itmesiyle kimliğin politik bir araç veya mesele olarak Türkiye'de yoğun biçimde tartışıldığı bir ortamda bir araya gelmiştir. Bu kuşağın örgütlenmesinde evrensel değerlerin yanında Ermeni kimliği vurgusu da iş görür ve gençlerin siyasal hareketliliklerine bakıldığında 19 Ocak kuşağının tüm toplumu ya da geniş toplumsal kesimleri ilgilendiren meselelerin yanı sıra Türkiyeli Ermenilerin bugününü ve geçmişini kesen konulara eğildiği görülebilir.[18] Bunun yanında öncelikle Batı Ermenicesinin yaygınlaşması ve geliştirilmesi, bu dilde ürünler vermek gibi Ermeni kimliğine dair kültürel kaygılar ön plandadır.

Aslında bu kimlik vurgusu gençlerin Gezi Parkı direnişi sırasında parkın korunması gibi ortak bir talebin yanı sıra farklı talepleri de dile getirmesine yol açmıştır ki bu talepler 'bellek talepleri' olarak adlandırılabilir. 'Mezarlığımızı Al-

16 1980 öncesi siyasal hareketlerin içinde bulunmuş Ermeni görüşmecilerin çoğu, Ermeni kültür ve düşünce insanlarının eserleriyle ancak 1980 sonrasında ilgilenmeye başladıklarını dile getirmiştir. Hatta Ermeniceyle ve Ermeni kültürüyle kurulan bağ da oldukça zayıftır: "Yalnız biz değil, Türkler de Ermenilerden bihaber yaşıyor. Önceki kuşaklar hariç, onlar yaşamışlar beraber, babalardan dedelerden hikayeler dinlemişler ama var olan kuşak ne edebiyatımızı biliyor, ne şeyimizi biliyor. Biz de bilmiyoruz işin garibi. Hakikaten biz de bilmiyoruz. Bir tek bilebilecek bizim kuşağın, bizim lise [Surp Haç Tıbrevank] var, bizim de Ermenicemiz iyi değil. Çünkü onu öğrenmeye vaktimiz olmadı, o derste biz gizli kitap okuyorduk, Lenin'i, Marx'ı okuyorduk. Vakit yok ki. Ermeniceyi İngilizce öğrenir gibi öğrendik; ders geçtik."

17 Uzun yıllar *Agos*'ta çalışmış bir görüşmeci, gazetenin hem Ermeni olmayanlar hem de Ermeni toplumu üzerindeki etkilerini şöyle özetlemiştir: "Ermeni'ye bakışla ilgili pozitif bir değişimin merkezinde olduğu söylenebilir. ... Hem bireylerde hem de siyasetçilerde bazı dirençleri kırdığımızı söyleyebiliriz; bunu yaptığımız röportajlarda görebilmiştik. *Agos* karşıtı sağ siyasetçilerin söylemelerinde bile *Agos*'un etkisini, *Agos*'a tepkilerini hissedebiliyorduk. ... Türkler arasında çok küçük olmakla beraber Ermeni diline yönelik bir ilgiye vesile olduğunu şahsen ben gördüm; akademisyenlerde de gördüm bu ilgiyi. ... Ermenistan'la ilgili sık yayın yaptık, Türkiye'deki Ermenistan algısıyla ilgili de değişimlere yol açtığı çok rahatlıkla söylenebilir. ... Dilinin Türkçe olması, mizanpajı, görsel tasarımı nedeniyle özellikle üniversiteli ve liseli gençler arasında popüler olduğuna ben bizzat şahit oldum. ... Soykırım ve 6-7 Eylül konusunda araştırma yapan İstanbullu ve İstanbul dışından onlarca akademisyenin gidip geldiği bir yer olmuştur *Agos*. Bütün bu konularda ilk Türkçe yayınların yapıldığı mecradır bir yerde. ... Mesela annem ve teyzem Kayseri'de ilkokulu bitirmemiş fakat okuma alışkanlıklarını İstanbul'da *Agos*'la kazandıklarını söyleyebilirim. Onlar gibi o nesil gözlüklerini takıp *Agos*'u okumuştur; belki daha gelenekçi ve milliyetçi insanlardan biraz da korkarak, koltuklarının altına koymadan, gizli saklı evlerine sokarak."

18 Bir görüşmecimiz angaje olduğunu açıklarken söyledikleri, günümüzün politik Ermeni gençleriyle Türkiye solu içerisinde örgütlenmiş önceki kuşaklara mensup Ermeniler arasındaki farkların üzerinden geçer: "Siyasi anlamda örgütlü değilim ama kısa bir süre öncesine kadar Nor Zartonk adında Türkiye'de yaşayan Ermeni gençlerin sesini duyurmaya çalıştığı; şu anda dernekleşmiş olan ama aslında bir gençlik örgütü önceden devam eden, bir oluşumun içindeydim. ... Tabii ki o sol bir örgüttü. Sesini, nasıl desem, şu anda 'ayrıştırılan ortacı sol vesaire' değil aslında biraz da önceki, '68 kuşağının o devrimci ruhuyla birlikte hareket eden bir gruptuk. ... Bir Ermeni olarak evet, ülkesini bu kimliğinin üzerinden, bu kimliğin üzerinden yaşatıldığını düşündüğüm için, bunun farkındalığına eriştiğim için sesimi alternatif bir şekilde çıkarabileceğim bir yerdi."

dınız Parkımızı Alamayacaksınız!' sloganında karşılığını bulan bu bellek talepleri esasen parkın tarihine dairdir ve söz konusu tarih hem parkla alakalı tartışmaların merkezindedir hem de son dönemin baskın bellek siyasetiyle ilgilidir. Hükümetin park alanının yerine Osmanlı dönemine ait bir kışlayı alışveriş merkezi olarak yeniden inşa etme arzusu son on yıldır bilhassa TOKİ ve benzeri kurumlar aracılığıyla devlet eliyle güdülen ve özel yatırımlarla da desteklenen, muhafazakâr bir Osmanlı nostaljisine bağlı bir politik-estetiğin parçasıdır (Atay, 2013; Bora, 2011; Bozdağan ve Akcan, 2012; Aksoy, 2012).[19] Bir yandan geç kapitalizmin tüketim kalıplarını tekrarlamak isteyen diğer yandan da mazinin 'ihtişam'ını inşaat yoluyla yeniden diriltmek isteyen bu arzu, Topçu Kışlası projesine başından beri yükselen itirazlara karşı her daim parkın tarihini işaret etmiştir. Kışla-alışveriş merkezi ve park karşıolumunda Erken Cumhuriyet'le girişilen bu simgesel çatışmada iktidarın inşa etmek istediği belleğe (Topçu Kışlası'na dair canlı bir bellek taşıyan herhangi bir toplumsal grup yoktur) dâhil olmayan, Gezi Parkı ve çevresindeki Ermeni varlığına dair başka bir mazi vardır. Bugün Taksim'den Harbiye ve Pangaltı'ya uzanan ve Gezi Parkı'nı da kapsayan alan 16. yüzyıldan beri İstanbul'daki Ermeni cemaatinin kullandığı Surp Agop Mezarlığı, 1865'e tarihlenen bir kolera salgının ardından şehir merkezine yakın olduğu için defin işlemlerine kapatılır fakat bu nedenle boş kalan geniş mezarlık arazisi cemaate tahsis edilir (Nalcı ve Dağlıoğlu, 2011). Fakat bu tahsis işleminin hemen ardından araziye el koyma teşebbüsleri başlar ve Ermeni cemaati hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemlerinde bu girişimlere karşı çıksa da son olarak 1931'le başlayıp 1939'da mezarlığa bütünüyle el koyulmasıyla nihayetlenen sürece engel olamaz (Tan, 2011). 1865'teki kolera salgını nedeniyle boş kalan bölüme yapılan Surp Krikor Lusavoriç Kilisesi yıkılır; verilen sürede mezar sahipleri tarafından taşınamayan mezar taşları Gezi Parkı dahil dönem İstanbulu'nun modernleşmesi için girişilen inşaatlarda kullanılır ve arazi, Gezi Parkı'ndan başlayarak Elmadağ ve Harbiye'ye bugünkü görünümünü verecek biçimde parça parça satılır (Nalcı ve Dağlıoğlu, 2011).[20] Her ne kadar iktidarın parkın tarihine gönderme yaparak diriltmek istediği kışlanın toplumsal tahayyülde bir karşılığı olmasa da park alanı özellikle İstanbullu Ermeniler için canlı bir belleğin parçasıdır. Söz konusu bellek Osmanlı nostaljisi arzusuna bağlı bellek ve inşa siyasetinin yol açtığı çatışma içinde kendini gösterecek bir yol bulmuş görünmektedir.[21]

19 Söz konusu estetik ve bellek siyasetiyle Gezi direnişi ilişkisi için bkz. Gürcan ve Peker, 2014; Eken, 2014.

20 Nalcı ve Dağlıoğlu'nun makalesi bu son ve başarılı olan mezarlığa el koyma girişimine ait hukuki ve özellikle sürecin aktörlerine dair ayrıntılara yer verir.

21 Bu noktada mezarlığın niyet edildiği gibi tamamen ortadan kaldırılamadığına mim koymak gerekir. Son olarak yine Gezi Parkı bölgesinde gerçekleştirilen yaya yolu genişletme çalışmaları sırasında Surp Agop Mezarlığı'ndan kalma mezar taşları ortaya çıkmış ve siyasal hareketliliğin ve toplumsal duyarlılığın yüksek olduğu bu dönemde söz konusu taşlar Şişli Ermeni Mezarlığı'na taşınmıştır. Fakat eski mezarlık alanında ortaya çıkan mezar taşlarının akıbeti her zaman bu

Gezi Parkı direnişi sırasında ortaya çıkan bellek talepleri yalnızca iktidarın kurmaya çalıştığı yapay bir belleğe karşı park alanının Ermeni kolektif belleğinde taşıdığı canlı anlamı hatırlatmakla sınırlı kalmamıştır. Direniş sırasında Gezi Parkı'nda bulunanlarca yeniden düzenlenen mekâna bir Hrant Dink Caddesi eklenmiştir. Esasen bu girişim her 19 Ocak'ta; Hrant Dink'in vurulduğu, *Agos*'un bulunduğu binanın hemen yanı başındaki ve Beyoğlu ve çevresi ellerinden alındıktan sonra İstanbullu Ermenilerin başlıca yaşam alanı olan Kurtuluş semtine çıkan Ergenekon Caddesi isminin 'Hrant Dink Caddesi'yle değiştirilmesiyle tekrarlanır. Aynı eylemin Gezi Parkı'na taşınması aslında yalnızca 1990 civarında doğmuş Ermeniler için değil, daha geniş bir yaş grubu için 19 Ocak'ın taşıdığı önemi ve yine farklı kolektif bellek gruplarındaki yerini işaret eder; zira parktaki bu girişim yalnızca Ermeni gençler tarafından değil, parkta bulunanlar tarafından müşterek biçimde gerçekleştirilmiştir.[22] Ayrıca bu olay Hrant Dink'in toplumsal muhalefet için devlet terörünü ve şiddetini anımsatan bir figür, bir referans noktası olduğunu imler. Bunun yanında Park'ta yalnızca Hrant Dink değil, devlet terörünün geçmiş kurbanları, 1915'te soykırım öncesinde Beyazıt'ta asılan 20 Ermeni sosyalist de bir anma aracılığıyla hatırlatılmıştır. Park alanının simgesel anlamıyla beslenen ve farklı bellek taleplerinin dile getirilmesinin önünü açan ortamında, Ermeni kimliğinin ve Ermeni kolektif belleğinin kurucu bir öğesi olarak niteleyebileceğimiz soykırımı hatırlamaya ve hatırlatmaya dair bir tartışma da yürütülmüştür. Direnişe destek veren Ermeni gençler arasında Park'a bir soykırım anıtı yapılıp yapılmaması müzakere edilmiş fakat bu eylemden vazgeçilmiştir.[23]

Açıkçası, Park'a bir soykırım anıtı dikilmemiş olsa da yukarıda değindiğimiz bellek talepleri Ermeni cemaati için önemli bir alan olan Taksim'den, soykırım sonrası peydarpey silinen izlerine dairdir. Bu taleplerle 1915'in öncesinde başla-

şekilde seyretmemiştir. Bilindiği üzere, Surp Agop Mezarlığı'na el konulduğunda mezarlıktaki taşların bir kısmı o dönemde İstanbul'da gerçekleştirilen farklı kamu alanı inşaatlarında kullanılmıştır. Korhan Gümüş ise "Gezi Parkı Direnişi: Ortak Alan Mücadelesinden Yeni Mücadele Alanlarına" sempozyumunda, eski mezarlık alanı üzerinde ve Pasteur Hastanesi'nin arka tarafında girişilen inşaat sonrasında, buradaki belediye şefliği kaldırılırken meydana çıkan mezar taşlarının moloz olarak hafriyat kamyonlarına yüklenmesine Hrant Dink'le beraber mani olmaya çalıştıklarını aktarmıştı. Bu mezar taşlarının son durumuna ise 24. dipnotta yer verilmiştir.

22 Kaldı ki bu husus bu makalenin de sunulduğu MSGSÜ Sosyoloji Bölümü ve Disiplinlerarası Kültür Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından düzenlenen "Gezi Parkı Direnişi: Ortak Alan Mücadelesinden Yeni Mücadele Alanlarına" başlıklı konferans sırasında olduğu gibi '19 Ocak kuşağı'nı tartıştığımız farklı yerlerde de dile getirilmiştir. Genel olarak Hrant Dink cinayeti ardından, yürüyüş ve anmalar dâhil, gerçekleşen sürecin belirli bir yaş grubunun siyasi mobilizasyonu, duygu ve düşünce durumu üzerinde ortak etkiler taşıdığı söylenebilir. Yine bu konuyu tartıştığımız farklı yerlerde, Ermeni olmayan katılımcılar da kendilerini '19 Ocak kuşağı'na ait gördüklerini dile getirmiştir.

23 Aslında Park alanı bir soykırım anıtına yabancı değildir. 1919 yılında Surp Agop/Pangaltı Ermeni Mezarlığı üzerinde soykırım anısına bir anıtın yapılmış olduğu fakat bu anıtın, mezarlık Gezi Parkı ve diğer yapılara bölünmeden önce, 1922 yılında yıkıldığı söylenir (Tan, 2011). Pasteur Hastanesi'nde girişilen inşaat sırasında ortaya çıkan mezar taşlarıyla beraber bu anıt da son olarak Harbiye Askerî Müzesi Deposu'nda görülmüştür ve bir ihtimal hâlâ bu depoda tutulmaktadır.

yan Ermenilere yönelik devlet şiddeti ve yağma hatırlattırılır ki bugün rant alanı yaratma çabaları ve kentsel dönüşüm gibi yeni gasp ve yağma biçimlerinden bahsetsek de müşterek olana, mübadele değil kullanım değeri olana el konulmasının, bu tür talanların bir tarihi ve sürekliliği vardır. Gezi'de bulunan farklı toplumsal muhalefet grupları içinde bu tarihi en yakından hatırlayanlar bu devlet gaspına dair en canlı hatıralara sahip Ermeniler olmuştur ve talepleri de bu sürekliliği ve tarihi içerir. Gezi ve bellek talepleri buluşması esasen 1915'ten beri hem soykırımla birlikte her tür şiddeti Ermenilere yönelten hem de Ermenilere ait izleri toplumsal mekânlardan ve tahayyülden silmeye çalışan devlet geleneğiyle; kuşaklar boyunca bu şiddetin belleğini canlı tutan, silinen izleri hatırlatmaya çalışan Türkiyeli Ermeniler arasındaki karşıtlık sayesinde var olabilmiştir. Yine söz konusu karşıtlık sayesinde Gezi Parkı'na da yönelen bellek siyasetlerine, 19 Ocak kuşağının faklı bellek talepleriyle yapılan itirazlar mezarlık-park çizgisinde güncel neoliberal politikalara karşı çıkışlarla birleşebilmiştir.

Kuşak ve tarihsel kurucu olay ilişkisi düşünüldüğünde, 19 Ocak'ın, Gezi'ye giden yolda, cemaatlere özgü olmaktan ziyade geniş kapsamlı bir olay olarak ilk kuşak oluşturucu toplumsal olay olduğu söylenebilir. 19 Ocak toplumsal muhalefetin farklı unsurlarını bir araya getirmenin yanı sıra belirli bir yaş grubunun duygu ve düşünce ortaklığı geliştirmesine ve siyasal bir hareketlilik kazanmasına yol açmış görünmektedir. Bu hareketlilik içerisinde, tıpkı OHAL kuşağı için Kürt gençlerin oynadığı role benzer biçimde, Ermeni gençler taşıyıcı ve en belirgin grup olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu yaş grubu, doğrudan deneyimledikleri ilk tarihsel olaya karşılık gelen 19 Ocak'ı izleyen süreç içinde belirli bir mücadele belleği kurmuş ve Gezi Direnişi, söz konusu gençlik için biçimlenmiş bir politik bütün olarak ortak tepkilerini ve taleplerini ortaya koyabildikleri bir fırsat sunmuştur. 2007'den beri yaşanan siyasal hareketlilik, olanak halinde bir '19 Ocak kuşağı' yaratmıştır; bir olanaktan değil de gerçek bir kuşaktan bahsedip bahsedemeyeceğimizi ise soykırımın yüzüncü yılını izleyen süreç belirleyecektir.

KAYNAKÇA

"Mezopotamya'da Çıkan Üç Yönetmen", 27 Kasım 2008, <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/467216.asp>.

Aksoy, Asu (2012) "Riding the storm: 'new Istanbul'" *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, 16(1-2): 93-111.

Arslan, Müjde (2009) *Kürt Sineması: Yurtsuzluk, Sınır ve Ölüm*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Arslan, Müjde (2013) "Genç Kürt Sinemasının cesur kadınları", *Politik Art*, 27 Ekim, <http://yeniozgurpolitika.org/index.php?rupel=nuce&id=25261>.

Atay, Onur (2013) "Olmayan bir akım", *Radikal 2*, 17 Kasım.

Bora, Tanıl (2011) "Türk muhafazakarlığı ve inşaat şehveti: Büyük olsun bizim olsun", *Birikim*, 270: 15-18.

Bozdoğan, Sibel ve Esra Akcan (2012) *Turkey: Modern Architectures in History*, Reaktion Books, Londra.

Eken, Bülent (2014) "The Politics of the Gezi Park Resistance: Against Memory and Identity", *The South Atlantic Quarterly*, 113(2): 427-436.

Gürcan, Efe Can ve Efe Peker (2014) "Turkey's Gezi Park Demonstrations of 2013: A Marxian Analysis of the Political Moment", *Socialism and Democracy*, 28(1): 70-89.

Mannheim, Karl (1964) "Das Problem der Generationen", *Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werk*, Neuwied, Lucherland, 509-565.

Nalcı, Tamar ve Emre Can Dağlıoğlu (2011) "Gezi Parkı'nın yanı başındaki Ermeni mezarlığı", *Agos*, 26 Ağustos.

Nora, Pierre (2006) *Hafıza Mekanları*, Özcan, M. E. (çev.), Dost Yayınevi, Ankara.

Öz, Sibel ve Sabriye Çiftçi (2012) "'90'lar kuşağı Politik Olanı Hayatın İçinde Arıyor", *Fraksiyon*, 4 Haziran, <http://fraksiyon.org/90lar-kua-politik-olan-hayatn-inde-aryor/>

Sönmez, Ayşan ve Özgür Çiçek (2008) "Kazım Öz'le *Bahoz/Fırtına* Üzerine Söyleşi", 14 Aralık, <http://eski.bgst.org/keab/sc20081216.asp>.

Tan, Gökhan (2011) "Ermeni Mezarları Üzerinde", 26 Temmuz, <http://tr.habervesaire.com/haber/2275/>.

Tan, Gökhan (2011) "Varolmayanın tescili", *Radikal 2*, 24 Temmuz.

‘Mesafeli’ devletten ‘hizmetkâr’ devlete: AKP’nin kısmi tanıma siyaseti

Bülent Küçük - Ceren Özselçuk

Özet: Bu makalede Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AKP), özellikle Kürt hareketinin hak, statü ve demokratik özerklik talepleri karşında siyasal alanı yeniden düzenleyip sınırlamaya çalışarak devlet idaresini ve toplumsal bedeni nasıl dönüştürdüğünü tartışacağız. Bunu yaparken çözüm sürecinin ilan edildiği 2009 yılında AKP ve CHP’li kanaat önderleriyle yapılan derinlemesine mülakatların yanında bu tarihten günümüze kimi önemli AKP’li siyasi şahısların çeşitli vesilelerle verdikleri demeçler ve konuşmalar konu edilecek. Aynı zamanda AKP’nin yayılmacı yeni Osmanlıcı vaadinin, toplumsal çeşitliliğin idaresi konusunda, Cumhuriyet Halk Partisi’nin (CHP) ‘devletin nötrlüğü’ üzerinden kurguladığı evrensellik anlayışından nasıl farklılaştığını inceleyeceğiz. Toplumsal farkı inkar etmek yerine yeniden düzenleyip krize girmiş bir milliyetçilik biçimini daha etkili yeni bir milliyetçilikle ikame etmenin yollarını arayan bu yeni idari zihniyeti ‘kısmi tanıma’ olarak tanımlıyoruz. Kısmi tanıma kavramı, müteşebbis bir akılla iş gören ve piyasa (*hizmet*) ideolojisi üzerinden toplumu hareketlendiren ve dönüşen devlet aklının popülist beden siyasetindeki muhafazakarlaşmayla nasıl eklemlendiğini tartışmamıza olanak veriyor. Kısmi tanımayı, şirketleşen devletin Kürt siyasi hareketinin eşitlikçi taleplerini ve siyasallaşan kimlikleri de-politize etme suretiyle muhayyel (muhafazakâr) milli cemaati yeniden kurma pratiği olarak tanımlıyoruz.

Anahtar sözcükler: AKP, CHP, Kürt sorunu, tanıma politikası, şirket devlet, popülizm, hizmet ideolojisi, neoliberalizm, yeni Osmanlıcılık.

Kürt kimliğinin tanınması meselesi 2009’dan bu yana Türkiye’nin siyasi gündeminde merkezî bir yere oturdu. Özellikle 3. AKP hükümetiyle beraber gittikçe sertleşen ve kutuplaşan siyasi ve toplumsal ortamda, hükümetin Kürt meselesini çözme vaadini canlı tutması, demokratikleşme projesinin oldukça zedelenmiş olan meşruluğuna destek veren belki de en önemli unsur diyebiliriz. Aslında 2002’den beri hükümet ve hükümete yakın çevreler; AKP hükümeti ile birlikte siyasal alanın, CHP’nin temsilcisi olduğu varsayılan bürokratik-askerî vesayetten kurtulduğunu ve farklılığın inkarı ve asimilasyona dayalı otoriter mo-

demizasyon projesinden, kültürel çeşitliliği tanıyan yeni bir demokratik döneme geçildiğini iddia etmektedir. Buna karşın hükümet karşısında konumlanan – ve sayıları giderek artan– geniş bir kesim Kürt meselesinin esasının egemenliğin yeniden paylaşımını gerektiren bir mesele olduğundan yola çıkarak, AKP'nin Kürt kimliğini tanımak ve demokratikleşmek yerine, devletin temel mekanizmalarını tekeline alarak ve devleti gittikçe merkezileştirerek toplumu idare ettiğini, dolayısıyla AKP'nin çözüm sürecinin esasında oyalama maksatlı taktiksel bir manevradan ibaret olduğunu belirtmektedir.

Biz 2009'dan bu yana hükümetin bir taraf olarak yürüttüğü demokratik 'çözüm' iddiasının, ne asıl emeli merkezileşme olan sahte ve içi boş siyasi bir manevra ne de gerçek anlamda demokratikleşmeye sahip çıkan bir davranış olduğunu düşünüyoruz. Hükümetin yaklaşımını şöyle özetleyebiliriz: bir yandan yerinden ettiği cumhuriyet rejimini savunan kesimlerin tepkisel talepleri, bir yandan da Kürt hareketinin hak ve özerklik talepleri karşısında sürekli bir sınır çizen, demokratikleşme süreçlerine (otoriterleşme ve çeşitli şiddet eğilimlerini de içeren) sürekli bir yasak getiren, yani siyasallaşmaya bir kapı aralarken aynı zamanda bu siyasallaşmayı –yöneten ve yönetilenin eşitsiz ilişkisini yeniden üretecek şekilde– kısıtlayan, kısmen dönüştüren ve kendisi de dönüşen yeni bir idari rejim. Bu yeni idari zihniyet toplumsal farkı inkar etmek yerine 'kısmi bir tanıma' üzerinden yeniden düzenleyip, krize girmiş bir milliyetçilik biçimini daha etkili yeni bir milliyetçilikle ikame etmenin yollarını arıyor. Kısmi tanıma altında hem emperyal şirket devlet olarak adlandırdığımız devlet idaresindeki zihinsel bir dönüşümü hem de millet ve piyasa üzerinden tartışacağımız yöneten ve yönetilenlere yer ve yetki dağıtan toplumsal beden siyasetindeki dönüşümü tartışacağız.

Bu tartışmaları yaparken çözüm sürecinin ilan edildiği yıl olan 2009 yılında AKP ve CHP'li kanaat önderleriyle yapılan derinlemesine mülakatların yanında,[1] bu tarihten günümüze kimi önemli AKP'li siyasi şahısların çeşitli vesilelerle verdikleri demeçler ve konuşmalar da konu edilecek. Ayrıca hükümetin çözüm sürecinin somut kurumsal bir adımı olarak 30 Eylül 2013'de ilan ettiği ve anadilde eğitimi de kapsayan son demokratikleşme paketini de inceleyeceğiz. AKP hükümetinin bir yandan Kürt hareketinin hak, statü ve özerklik talepleri karşında siyasal alanı sınırlayarak devlet idaresini ve toplumsal ilişkileri nasıl dönüştürmeye çalıştığını, bir yandan da seküler cumhuriyet rejimini savunan muhalefet partisi CHP'den toplumsal çeşitlilik ve fark konularında kurguladığı evrensellik vaadi açısından nasıl farklılaştığını inceleyeceğiz.

---

1 AKP ve CHP'den, parti içindeki farklı pozisyonları göz önüne alarak ve her partiden yedişer olmak üzere toplam 14 önde gelen siyasi kişiyle kültürel çeşitlilik konusunda derinlemesine görüşmeleri analiz edeceğiz. Bu görüşmeleri Bülent Küçük ve Eylem Yanardağoğlu 2009 yılında, çok daha kapsamlı olan *Eurosphere* (2009) araştırması bağlamında gerçekleştirdi. Sabancı Üniversitesi tarafından yürütülen bu araştırmada siyasi partiler dışında sosyal hareketler, düşünce kuruluşları ve çeşitli medya kuruluşlarından temsilciler ile olmak üzere toplam 54 görüşme yapıldı.

Yazının ikincil bir amacı da neoliberalizm ve yeni muhafazakârlık söylemleri arasındaki ilişkiyi tartışan yazına katkıda bulunmaktır. Bu iki söylem arasındaki 'işbölümü' düşünülürken muhafazakârlığa; genelde neoliberal piyasa zihniyetinin iktisadileştirerek bireyselleştiren etkisine karşı, cemaat bağlarını çağırarak toplumsal alana çeki düzen verme görevi düştüğü söylenir. Biz bu görüşten kısmen ayrılarak neoliberalizmin dayandığı piyasa ideolojisinin, örneğin AKP'nin rekabet ve hizmet üzerinden kurduğu piyasacı işbölümünün, bizatihi kendisinin cemaat kurucu etkileri olduğunu savunuyoruz. Bir yandan da cemaati kurma bağlamında –otoriterleşmeyi de besleyen– *yasak koymanın* kurucu, toplumsalı hem harekete geçiren hem de yatıştıran işlevini yeniden düşünmeliyiz. Bu anlamda belki Türkiye'de muhafazakâr ve neoliberal zihniyetlerin –aralarındaki istikrarsızlığı yabana atmadan– görece mutlu bir izdivacından bahsedebiliriz. 'Gerekli' anlarda frene basma ve ayar çekme (yasak koyma) olarak biçimselleşen muhafazakârlık, neoliberalizmin adeta bitmeyen bir görev gibi bireylere dayattığı "Haz et" çağrısına, yani bireyin tüm arzularını ve taleplerini sanki bunlar sonuçları tamamen önceden bilinebilir ve kestirilebilir seçimlermiş gibi değerlendirerek kendisine en çok faydayı getirecek biçimde gerçekleştirmesi yükümlülüğüne bir sınırlama getiriyor. Bireyin kendisini, aldığı kararların yetkili ve sorumlu tek merci olarak mütemadiyen idare etme zorunluluğuna bir nevi had bildiriyor. Bir anlamda muhafazakâr yasak koymanın, aksi takdirde bireyleri son derece bunaltabilecek olan hazzı ençoklama emrine sınır getirerek girişimci ve müşteri olma fantezisini ayakta tuttuğunu da söyleyebiliriz. Muhafazakâr frene basma, sadece neoliberalizmi destekleme ve denetlemeye çalışmakla kalmıyor, aynı zamanda eşitlik talebi üzerinden siyasallaşan toplumsal farkın 'düzen bozucu' etkilerini de sınırlamaya çalışıyor. Kısmi tanımayı tam da bu anlamda, yeni sınırlar koyarak muhayyel bir milli cemaati yeniden kurma pratiği olarak tanımlıyoruz.

Kısmi tanıma

Liberal ve komüniteryen tanıma ve sınırları

Çok kültürcülük oldukça tartışmalı bir kavram. Farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelse de çok kültürlü vatandaşlık düzenlemeleri çerçevesinde düşünülen tanıma politikalarının, hem ulus devlet sınırları içerisinde hakları gasp edilerek görünmez kılınmış yerli halkların hem de küresel göç hareketleriyle ortaya çıkan post-kolonyal göçmenlerin eşitlik ve özgürlük taleplerine karşı devletlerin verdiği bir yanıt olarak ortaya çıktığını görüyoruz (Gunew, 1998: 326). Akademi alanında tanıma meselesi ağırlıklı olarak 'adil bir toplum'un nasıl tesis edileceği sorusuna cevaben, kültürel farklılıkların ve bireysel özgürlüklerin en iyi şekilde nasıl uzlaştırılabileceği ve çoğunluk kültürünü kaçınılmaz olarak

önceleyen ve azınlıklar için eşitsizlik yaratan ulus devletin bu minvalde nasıl tadil edilebileceği etrafında şekillendi (Kymlicka, 1995: 52). Bu soruya verilen yanıtlardan biri liberal çerçevenin öngördüğü bireysel hakların toplumsal-kültürel bağlama oturtularak yeniden tanımlanmasıdır. Klasik liberal kuram, bir taraftan, eşit ve özgür olduğu varsayılan soyut vatandaş, diğer taraftan, içeriği belli olmayan bir 'ortak iyi'yi gözeten soyut ve evrensel bir devlet fikri üzerinden hareket ederek, devletin kültürel çeşitliliğe eşit mesafede durduğunu veya durması gerektiğini varsayar (Brown, 1993: 391, 393). Çok kültürlülüğü liberal kuram içerisinden okuyan kimi siyaset kuramcıları bu anlayışın, kültürel çeşitliliğin fiilî olarak sindirilmesine yol açtığını savunarak devletin kültürel çeşitliliği tanımak suretiyle kimlik politikasını gözden geçirmesini önerirler. Çünkü modern toplumlarda bireyler kültürel bir boşluğun içine doğmazlar, aksine, kültür bireylerin tercih yapabilme zeminini oluşturur. Kültürel çeşitliliğin inkarı, işte bireylerin bu özgür tercih imkanlarının elinden alınmasına ya da kısıtlanmasına sebep olur; bu yüzden kültürel farkın beynelmilel bir hak olarak kabul edilmesi gerekir (Kymlicka, 1995: 76).

Bu pozisyondan görece farklılaşan ikinci bir bakış olan komüniteryen yaklaşıma göre, tanıma adil bir toplum inşasının önemli bir ayağını teşkil eder; zira kolektif kimlik öteki ile diyalojik bir ilişkisellik üzerinden vücut bulduğundan kültürel farkın inkarı bu kimliğe mensup bireyleri derinden yaralayan bir tür simgesel zulüm olarak değerlendirilir (Taylor, 1994: 30-33). Bu yaklaşıma göre devletin kurumsal olarak herkese eşit mesafede durması zaten imkansızıdır çünkü her devletin ulusal kimliği kaçınılmaz olarak nüfusun belli bir kesiminin görme, hissetme, algılama ve temsil etme biçimini ayrıcalıklı hale getirir. Ayrıcalıklı kimlik kendinden menkul bir 'ortak iyi' olarak kurumsallaşırken bu süreç kaçınılmaz olarak azınlık gruplarının beklentilerini, endişelerini, ihtiyaç ve taleplerini görünmez kılar ve bu kesimlerin dışlanmasına ve itibarsızlaştırılmasına sebep olur. Fakat eğer (komüniteryen yaklaşımın varsaydığı gibi) bir ortak iyinin kurgulanması ulus devletin varlığı ve yeniden üretimi için elzem ise ve eğer farklılığın inkarı bir tür zulüm ise, bu durumda yapılacak şey egemen cemaat dışında bırakılan kimlikleri inkar etmeden, onlara kendi kültürlerini yeniden üretebilmeleri için kimi olumlayıcı kolektif haklar tanımaktır. Başka bir ifadeyle, soyut hukuki eşitliğin ötesine giden esaslı bir eşitliğin tesis edilmesi eşit olmayanların yasa önünde eşit muamele görmesiyle sınırlı olamaz; dışlanmış grupların kültürel alanlarda farklı biçimlerde ve derecelerde pozitif olarak desteklenmesini gerektirir (Young, 2000: 162). Bu anlamda her iki pozisyon da çok kimlikli olan ulus devletlerde demokratik yurttaşlığın, hem cemaat kimliklerine bakılmaksızın bireysel evrensel hakları hem de cemaatlere özgü olan kimi istisnai kolektif hakları içermesi gerektiği noktasında uzlaşırlar.

Yukarda kabaca tarif ettiğimiz çok kültürcülük kuramının bize önerdiği tanıma projesi farklı nedenlerle literatürde çokça eleştirildi. Ayrıntısına girme-

den, en temel eleştirilerden biri bu çerçevenin, kimi siyasi ve hukuki düzenlemeler yolu ile kültürel olarak dışlanmış grupların tanınmasını öngörürken, sosyal eşitsizliği ve kültürel tahakkümü yeniden üreten yapısal koşulların dönüştürülmesi konusunda sessiz kalmasıdır (Fraser, 1997); esası sosyal eşitsizlik olan bir meseleyi, tahammül edilebilir bir kültürel farka indirgemesidir (Žižek, 2008: 660-61). Bununla bağlantılı olan ikinci bir eleştiri ise tanıma siyasetinin toplumsal farkı otantik ve kendinden menkul olduğu varsayılan bir kimliğe indirgemesini sorunsallaştırır. Tanıma siyaseti esası kültürel değil politik, kimlik değil özgürleşme (olma süreci) olan bir meseleyi, ahlaki değerler üzerinden çerçeveleyerek, verili bir 'kimliğin tahammülü' ve 'vicdan' meselesine indirger ve böylece farkı siyaset dışına iter (Hardt ve Negri, 2009: 330 f).

Bu iki temel eleştiriye katılmakla beraber, bizim liberal tanıma projesine ilişkin şüphelerimizin başka bir motivasyonu var. Temel olarak sorunlu gördüğümüz nokta, tanıma siyasetinin yaslandığı 'adil toplum' kuramının kendisidir. Bu kuram, bireysel hakların kolektif haklarla, çoğunluk toplumunun azınlık kültürleriyle kimi siyasi, idari ve hukuki reformlar marifetiyle uzlaşabileceği (ideal) bir toplumsal mutabakat ve dolayısıyla ideal bir toplum varsayar (Mouffe, 1991). 'Adil toplum' tahayyülü tanımayı normatif bir temayül olarak, bir uzlaştırma aracı olarak görmekte ve toplumun temsilcisi olarak devletin –kimi soyut ilkelere ve haklara bağlı kalarak– bunu uygulayabileceğini varsaymaktadır. Bize göre, toplumsal farkların herkesin mahiyeti hakkında hemfikir olduğu, içeriği belli birtakım kimliklere ve kültürlere sabitlenmesi imkansız olduğu ölçüde, tanıma da imkansızdır. Tanıma siyaseti de etkinliğini devletin soyut ve şeffaf yasalarla güvenceye alacağı ve toplumu uzlaştırması beklenen bir normu ifade etmekten uzaktır.

Bir idari zihniyet olarak tanıma

Biz tanıma politikasını Michel Foucault'nun çeşitli yazılarında (1991 ve 2008) kavramsallaştırdığı anlamda, yönetilebilir (kolektif) özneler üretmek maksadını taşıyan devletin siyasi ve idari bir aracı[2] olarak görmeyi öneriyoruz. Bu minvalde, farklılığın tanınmasında temel mesele; devletin adil bir toplum için hangi 'iyi' ilkeleri ve soyut yasaları ne ölçüde benimseyip benimsemediğine bakmak değil, devletin çeşitlilikten müteşekkil olan nüfusu nasıl terbiye edip (*discipline*) idare ettiğini (*governmentality*) analiz etmektir (Procacci, 2004: 347 f). Böyle bir

2 Araç kavramını Foucault'nun *dispositif* kavramıyla eş anlamlı kullanıyoruz. Kanımızca Foucault kendi güç tanımını, özneyi üstten baskılayarak tamamen belirlediği varsayılan güç anlayışından *dispositif* kavramıyla ayırır; öznenin hareket alanlarını ara-yüzler (kurumsal mekanizmalar) kurma yolu ile şekillendirerek dolaylı bir yönetme metodolojisine işaret eder. Dispositif, zihniyetin maddi ve edimsel etkilerini varsayması açısından Althusser'in ideolojik aygıt kavramıyla yakınlaşsa da (özne olarak) ideolojik çağrılma (*interpellation*) açıklamasına uzak durması bakımından aygıttan farklılaşmaktadır.

kavramsal çerçeve hakim çok kültürcü yazında adil toplum kurmanın bir normu olarak öngörülen tanıma siyasetinin sınırlarını ve bu siyaseti besleyen idari zihniyeti ifşa etmesi bakımından önemlidir. Bu çerçeveden bakıldığında, devletler tanıma siyaseti ile adil bir toplum inşa etmekten çok, çeşitli hak, statü ve eşitlik taleplerine karşı seçici ve stratejik davranarak –talep sahiplerinin taleplerine ve bunlara ulaşmada kullandıkları araçlara müdahale ederek– onları belli bir biçimde hareket etmeye ve yönlendirmeye çalışırlar. Devlet sadece kabul edilebilir hakların –bu makalede de göstereceğimiz gibi, makul olana karşı makul olmayan, kültürel olana karşı siyasi olan, muktedir olana/sevebilene karşı mağdur olan/sevgiye muhtaç olan vb. kimi farkları harekete geçirerek– normatif sınırlarını çizmeye ve böylece idare etmeye çalışmaz. Aynı zamanda bu hakları talep etme ve kullanma hususunda hangi araçların, yöntemlerin ve mücadele biçimlerinin münasip olduğunun da hukuki ve normatif sınırlarını belirlemeye çalışır (Hale, 2002: 490).

Yani tanımadan değil, ancak *kısmi* tanımadan bahsedebiliriz.[3] Burada altını çizmek istediğimiz başka bir nokta, çeşitli temsil ve müdahale malzemelerinden oluşan tanıma siyasetinin devletin tek taraflı belirlediği ve yürürlüğe koyduğu bir yönetim stratejisi olmadığıdır. Bu anlamda kısmi tanıma siyasetinden, vatandaşların edilgen birer alıcı olarak konumlandığı, 'adil toplum'un inşası maksadıyla yukarıdan aşağıya belirlenen yasal statü ve hakları değil, egemen ve dışlanmış kimlikler arasındaki mücadelenin bir sonucu olarak ortaya çıkan pratikler manzumesini anlıyoruz (Ong, 1996). Tanımanın *kısmi* olması, bu çatışmalı, değişken ve diyalojik mücadelenin süregeleceğine, asla her iki tarafın birbiriyle mükemmel iletiştiği ve birbirini mükemmel fark ettiği mutlu ve ahenkli bir sona ermeyeceğine de gönderme yapıyor.

---

3 Bizim kısmi tanıma olarak tanımladığımız şey Cenk Saraçoğlu'nun (2009) "tanıyarak dışlama" olarak tarif ettiği kavramsallaştırmayı çağrıştırsa da ondan epistemolojik olarak farklılaşmaktadır. Şöyle ki Saraçoğlu çalışmasında İzmir örneği üzerinden, üst-orta sınıf gibi kentin dışına kaçacak maddi imkanı bulamayan ve bu yüzden yoksul Kürt göçmenlerle beraber kent merkezini paylaşmak durumunda kalan orta sınıf Türklerin gündelik pratiklerini inceliyor. Saraçoğlu'na göre bu toplumsal kesim daha önce birebir etkileşimde olmadığı Kürtleri, sadece devletin resmî söylemi üzerinden dolaylı imajlar ve anlatılar üzerinden tahayyül ettiğinden –tıpkı devlet gibi– inkar etmekteydi; çeşitli kentsel mekanlarda göçmen Kürtleri doğrudan deneyimlemek durumunda kaldıktan sonra ise onları –'cahil', 'bölücü', 'haksız kazanç elde eden', 'kent hayatına ayak uyduramayan' gibi kimi negatif temsiller üzerinden– 'tanıyarak' dışlamaya başladı. Burada, yazardan metodolojik ön kabuller bakımından ayrıştığımızı düşündüğümüz birbiriyle ilintili iki temel nokta var: Bir, yazar 'gündelik deneyimi' sembolik öncesi bir konuma oturtarak, onu tarihsel-kurumsal ideoloji karşısında ayrıcalıklı hale getirmektedir. Deneyime bu şekilde ayrıcalıklı bir bilme yönteminin atfedilmesi, orta sınıf Türklerin ötekinin gerçekliliği ile –simgesel ve imgesel süreçler olmaksızın– dolayımsız ilişkilenebileceği gibi bir ima içermektedir. İki, Saraçoğlu, tespit ettiği bu 'yeni' görme, tanıma ve dışlama biçiminin, devletin idari-ideolojik aygıtlarından bağımsız ve ondan farklılaşan bir biçimde, gündelik deneyimler üzerinden doğrudan şekillendiğini öne sürmektedir. Yazarın deneyim ve ideoloji tanımına dair epistemolojik ön kabulleri bizi şu sonuca götürme riski taşımaktadır: Orta sınıf Türkler, Kürtlerin 'cahil' ve 'bölücü' olduğu, 'haksız kazanç' elde ettiği ve kent hayatına 'ayak uydurmadığı' gerçekliğini bizatihi deneyimlemekte ve ötekinin (ve kendi) 'sosyal gerçekliği'ni olduğu gibi, gündelik deneyimin şeffaflığı içinde bilebilmektedir.

(Kısmi) tanıma siyasetini idari bir zihniyet olarak kavramsallaştıran bu yaklaşım, aynı zamanda, kültürel farkı açıkça inkar eden ve bu nedenle işlevsiz hale gelmiş milliyetçi rejimin, çoğunluğun egemenliğini pekiştiren daha 'etkili' çok kültürcü milliyetçilik ile nasıl ikame edildiğini görebilmemizi de sağlar, çünkü çok kültürcü politikalar, çeşitliliğin asimilasyonuna ya da inkarına karşı dışlanmış kimliğin etkili mücadeleleri sonucu, devletin ulusal cemaati yeniden kurmak üzere devreye soktuğu bir dizi yönetim teknolojisini kapsar. Bu bakımından milliyetçiliğe ve ulus devlete karşı olmaktan ziyade, çok kültürcülük, daha etkili bir milliyetçilik rejimi olarak icat edilmiş çeşitliliği idare etmenin farklı bir tekniği olarak düşünülebilir (Ang, 2010: 3).[4]

Çok kültürcülüğü, idare etme stratejisi olarak iktidarın alanına konumlandırmamıza olanak veren Foucaultcu yaklaşım egemenliği de bu idare etme sorunsalı çerçevesinde tartışır. Foucault'nun kendisi de egemenliği tarihsel yönetim zihniyetlerinden sadece birisi olarak ele almıştır. Başka bir ifadeyle Foucault 'nüfus' kavramını idare etme zihniyetinin yeni nesnesi olarak tarihselleştirirken, bu idare etme zihniyetini hayata geçirenlerin kendini nasıl *meşru ve egemen kıldığı* sorusunu ve bununla bağlantılı olarak bu zihniyetin, özneleri nasıl harekete geçirdiğini ve bir toplumsal bağ oluşturarak bir araya toplayabildiğini, bir anlamda, 'nüfus'tan nasıl bir 'halk'/'millet' inşa ettiğini incelemedi.[5] Devletin, idari zihniyetteki dönüşümlerin meşruluğunu üretebilmesi için ete kemiğe bürünmesi, bir beden bulması gerektiğini ve bu nedenle de idare etme zihniyetindeki dönüşümlerin, toplumsal bedenin yeniden inşası sürecinden bağımsız gerçekleşmeyeceğini düşünüyoruz. Bir başka deyişle, bir yandan iktidar olanın yaptırım gücüne kaynaklık eden, bir yandan da farklı toplumsal taleplerin içinde meşru bir yere sahip olduklarını hissettikleri, yeni bir evrensellik vaat eden bir *beden politikasının* gerekliliğinden bahsediyoruz. Siyasi ve idari olanın sembolik boyutuna ve bu sembolik boyutun topluluk kurucu bedensel ve duygulanımsal dinamiklerle olan ilişkisine dikkat çekmek istiyoruz. Bu anlamda AKP'nin

---

4 Avustralya ve Malezya gibi farklı deneyimleri inceleyen Ang (2010), kimi farklılıklara karşın her iki ülkede de devletin toplumsal 'uyumu' ve 'birliği' sağlamak için yerli azınlıklara kimi kolektif hakları kısmen tanıdığını ve bu şekilde farklılığı siyaset dışına çıkardığını iddia eder. Benzer bir yorumu 1990'ların ortalarında Avustralya'daki Aborjinlere kimi kolektif hakların verilmesinin devletin egemenliğini ve egemen kimliğin ayrıcalıklı pozisyonunu tahkim etmeye yaradığını iddia eden Elizabeth Povinelli (1998: 580) yapıyor. Bülent Küçük (2009: 62) ise Avrupa'da göçmenlere kimi kolektif hakların tanınmasının Müslüman göçmen kimliğinin tehditkâr ve Avrupa kültürüne 'benzeşemez' bir kategori olarak inşa edilmesiyle eş zamanlı yürüdüğünü belirterek, bu oryantalizasyonun yalnızca bir ayrımcılığa işaret etmediğini, aynı zamanda Avrupa içindeki farklılıkları gizleyerek Avrupalılığın sembolik birliğini de mümkün kıldığını söyler.

5 Modern siyasi gücün sadece nüfusu idare etmediğini, aynı zamanda bir devlet etrafında örgütlenerek kendi gücüne güç kattığını, dolayısıyla bu iki sürecin birbirinden bağımsız düşünülmemesi gerektiğini ileri süren Wendy Brown (2008: 83, 225), Foucault'nun bu meseleyle ilgilenmemesini, ideoloji kuramından duyduğu hoşnutsuzluğa bağlıyor. Egemenliği sembolik düzenin ve toplumsal bağın kurulmasıyla daha temel bir yerden ilişkilendiren, bu ilişkiyi de psişik boyutu ön plana çıkaran bir beden siyaseti üzerinden açıklayan bir çalışma için bkz. Santner (2011). Laclau (2005) ise beden siyasetini, hegemonya ve popülizm kavramları üzerinden düşünüyor.

kısmi tanıma siyasetinin CHP'nin inkar siyasetinden nasıl farklılaştığını tartışırken ve bu farklılaşmanın devletin idari zihniyetinde *şirketleşme* olarak adlandırdığımız bir dönüşüme de tekabül ettiğini iddia ederken aynı zamanda bu dönüşümün yeni bir beden politikasında hayat bulduğunu vurgulayacağız. AKP'nin *millet* ve *piyasa* üzerinden kurduğu bu beden politikası; hissiyatları ve aidiyetleri yeni bir arzu nesnesi, yeni bir evrensel vaat (*emperyal devlet*) etrafında hareketlendirmektedir. Bu evrensel vaadin CHP'nin (ulus) devlet etrafında kurguladığı evrensellik inşasından nasıl farklılaştığını tartışarak başlayalım.

(Milli) cemaatin yeniden inşası

"Mesafeli devletten"...

CHP'nin, merkezine –biçimsel bir hukuk anlayışı ile iç içe geçen– devleti ve devletin en makbul temsilcisi olarak da partiyi, yani CHP'nin kendisini yerleştirdiği evrensellik tahayyülü, en açık ifadesini *devletin nötr* olduğu iddiasında buluyor. Görüştüğümüz CHP temsilcilerin hemen hemen hepsi –CHP İzmir milletvekili olan ve sosyal demokrat olarak bilinen Oğuz Oyan dışında, Kemal Kılıçdaroğlu dahil bütün şahıslar– Cumhuriyet rejiminin, ilkesel olarak bütün dinî ve etnik gruplara tarafız davranıp hukuki olarak herkese eşit mesafede durduğu veya durması gerektiğini ifade etmektedirler. Bu görüş, devlet ile vatandaş arasındaki ilişkilerdeki kurumsallaşmış eşitsizliğin ve toplumun farklı kesimlerinin farklı şekillerde deneyimledikleri yapısal dışlanmışlığın bir inkarıdır. Aynı zamanda bu inkar, toplumsalın kurgulanmasında merkeze oturan ayrıcalıklı kimliğin görünmez kılınmasının söylemsel zeminini oluşturur. Peki bu inkar, kendini pek çok şekilde hissettiren toplumsal dışlama uygulamalarına ve etkilerine rağmen nasıl mümkün olabiliyor? Soruya cevap verebilmek için bu inkara simgesel bağlamını veren evrensellik anlayışına, yapılan görüşmelerden yola çıkarak daha detaylı bakalım.

CHP'nin ulusalcı kanadından olan Nur Serter'e toplumsal çeşitliliği nasıl değerlendirdiği konusunda görüşü sorulduğunda şöyle cevap vermiştir:

> Etnik çeşitlilik bütün ulusların bir gerçeği ve beraberinde bir kültürel zenginlik getiriyor o topluma – işin içine siyaset girmediği sürece. Açıkçası benim yaşadığım ortamda hiç bir ayrımcılığı yaşamadım, düşünmedim de. Yanımda oturan arkadaşımın etnik kimliğini hiç merak etmedim ya da benden farklı diye düşünmedim ... Bu ülkenin toprakları içinde yaşayan insanların –dış etkenlerin, kışkırtmaların girmemesi halinde– bence bütün haklardan eşit yararlanmış olduklarını düşünüyorum. Bu ülkede çok üst düzeyde siyaset yapan, çok üst düzeyde işadamı olabilen, öğretim üyesi olabilen farklı kimliklerde üniversitelimizde hocalarımız olmuştur. Siyasette cumhurbaşkanına kadar yükselebilen Kürt siyasetçilerimiz olmuştur. Oralarla bir sorun yaşamadık biz, düşünmedik hatta. Ne zaman ki siyasi hak talepleri gündeme getirildi, bir sürü ayrışma başladı toplumda diye düşünüyorum. (Serter ile görüşme, 2009)

Serter'in tekil deneyimini, kendi görme ve hatırlama biçimini ülkede yaşayan herkesin deneyimi, görme ve hatırlama biçimi olduğunu varsayan yaklaşımına göre, devlet toplumsal alandaki çeşitliliğe sistematik olarak eşit mesafede durmuş, herkes herkesle sorunsuz bir şekilde yaşamış, bürokraside ve sivil alanda herkes istediği yere gelerek kariyer yapabilmiştir, ta ki günün birinde ve durup dururken farklılık siyasallaştırılana kadar. Bu çarpıcı alıntı üzerinden CHP'nin evrensellik ve fark tahayyüllerine ilişkin bir dizi tespit yapabiliriz.

Öncelikle kendini işaretlemeden konuşan bu duruş, konuştuğu pozisyonun tikelliğini inkar eder. Her evrenselin aslında hep tikel bir konumdan konuştuğu, her evrenselin zaten bir tikeli perdelediği ve dolayısıyla da evrenselin aslında mümkün olmadığı eleştirisi tam da bu inkarı açığa çıkarmayı hedefler. Biz bu evrensellik eleştirisine büyük oranda katılmakla birlikte sorunsalı başka bir yöne çekmek, evrenselin imkansızlığını sahnelediği sahte tavırda değil, evrensel ve tikel arasında kurulmaya çalışılan ilişkinin asla tam oturmamasında aramak istiyoruz. Böylece eleştirinin odak noktasını, evrenselin farklı kurulma biçimlerine, bir başka deyişle, evrensel ile tikel arasındaki bu oturmayan ilişkinin nasıl farklı şekillerde tahayyül edildiği sorusuna kaydırıyoruz.

Devlet ve devletin temsilcisi olan CHP kendini mutlak hakikatin ve evrenselin tüm açıklığıyla cisimleştiği, bu anlamda da evrensel ve tikel olan arasındaki ayrımın kendi bünyesinde yok olduğu, imtiyazlı aktör olarak kurar.[6] Bu anlamda sadece kendi tikelliğini inkar etmekle kalmaz, kendi tikel duruşunu 'tek evrenselleştirici' istikamet olarak belirleyerek, diğer tikel kimliklerin yeni ve farklı evrensellikler kurma kapasitesini de inkar eder. Eğer siyaseti evrensel ve tikel olanın asla tam uzlaşmayacak olmasından kaynaklanan o üretken gerilimle ilişkilendirirsek, eğer siyasetin alanını evrensel ve tikel olanın karşılıklı olarak birbirinin alanına sürekli girmesi, birbirinin alanını sürekli 'kirletmesi' olarak tanımlayacak olursak, bu evrensellik anlayışı aynı zamanda siyasetin de inkarı anlamına gelmektedir (Laclau, 1992). Evrenselleşme kapasitesinden mahrum olduğu varsayılan farklı kimliklerin hak talep ederek siyasallaşmaları da ancak 'tek evrenselleştirici' olan devleti bölmek, dış tehditlere açmak, yozlaştırmak gibi düzen yıkıcı anlamlara gelebilir.[7] Bu nedenledir ki 'etnik kimlikler' 'siyasallaşmamaları' konusunda sürekli paylanır.

Ne var ki dışlanmışlığı inkar etme, ne evrensellik işlevinin tarihsel olarak hep

6 CHP'nin benimsediği devletin nötrlüğü ideali, evrenselin yeni teminatı olarak Tanrı'nın yerine aklı koyan aydınlanma sonrası felsefeyle yakından ilişkili. Burada bu tartışmayı derinleştirmeden aydınlanma felsefesinin içinde de devletin tarafsızlığı ile ilgili farklı duruşların olduğunu belirtelim. Örneğin Étienne Balibar (2004: 357, 365), Fransa'da laiklik tartışması bağlamında devletin nötr olması fikrini tartışırken iki farklı (Hobbesgil ve Lockegil) felsefi kaynağa başvuruyor.

7 Görüşme yapılan kişilerin ekseriyeti, farkın siyasallaşmamasını öğütlerken Türkiye'nin çok hassas ve korunaksız bir bölgede, nevi şahsına münhasır bir ülke olması dolayısıyla her an saldırıya açık olduğunu dillendirmiştir. 'Türkiye'nin kendine özgü koşulları' fantezisinin sürükleyici motoru bu dış tehdit ile iç tehdit olarak görülen farkın siyasallaşması arasında kurgulanan devamlılıktır.

tekil vücutlarda ifade bulmuş olduğu gerçeğini tamamen yadsıyabilir ne de eşitlik ve fark taleplerini tamamen yok sayabilir. Cumhuriyetçi evrensellik idealinin gerçekleşmesi imkansız olduğundan bu ideali benimseyenler bütün mesailerini bu idealin gerçekleşebilir bir proje olduğunu ikna etmeye ve kanıtlamaya harcayarak bu ideali bitmez tükenmez bir vazifeye dönüştürürler. Cumhuriyet rejimi de devletin evrenselliğini sorgulayan veya reddeden, başka evrensellikler arzulayan özerklik taleplerini ve toplumsal mücadeleleri medenileş(tir)me ve aydınla(t)nma söylemleri altında sindirmeye çalışmıştır. Kürtlerin ve Müslüman kimliklerin eksikliğine, kültürel ve iktisadi olarak geri kalmışlığına vurgu yaparak, ötekinin medeni ve modern olması ve kendine, yani aydınlanmacı (Müslüman) Türk kimliğine benzemesi için kaynakları harekete geçirmiş; "Gel bizim gibi 'medeni' ol", "Bizim gibi sev bu vatanı" demiştir (Ahmed, 2007).[8]

Bu anlamda devletin nötrlüğünden ziyade, farklı türlerde şiddet uygulayarak aidiyetleri parçalamaya, yani bireyleri içine doğdukları 'tekil' ve 'özel' aidiyetlerden ve tarihten koparark 'kamusal' kimlikler yaratmaya çalışan 'devletin nötralizasyon aygıtları'ndan bahsetmemiz daha doğru olacaktır. Bu aygıtlar kişiyi, –bir çeşit önyargı, bağnazlık veya tabiiyet gibi anlaşılan– tüm tikel özelliklerinden mesafe aldırıp vazgeçirdikleri ve aynı zamanda kişiye –bilgi üretmenin ön koşulu olarak düşünülen– soyut ve bütünleştirici birtakım yasaları aşıladıkları ölçüde, hem kişinin deneyimlerinin objektifliği temin edilir hem de kişi gerçek anlamda özgürleşir. Devletin evrenselliğini meşru kılan tam da budur: Devlet, kişileri tikelliklerinden sıyırıp kurtararak, farklılıkların 'içini boşaltarak' daha üst bir seviyeye çekip bir ortak fayda etrafında uyumlu hale getirir. Devlet adına görev alanlar da kendilerini ilksel aidiyetlerinden soyutlayıp herkese eşit mesafede durarak,[9] yani gerçek anlamda toplumu temsil ederek bir anlamda devleti gerçekleştirirler.

Bu soyutlama ve nötralizasyon aygıtlarının en önemlilerinden biri, kuşkusuz, eğitimdir. Bu 'kamusallaştırma' girişiminin gayet meritokratik bir tarafı olduğunu belirtmek gerekiyor. Cumhuriyet'in eğitimde vatandaşa eşit mesafede durma anlayışı; 'herkese eşit eğitim hakkı vermek' ilkesi yerine, 'her yerde yetenekli vatandaşları bulup çıkarma' (En yoksul köydeki bir çoban bile devlette yükselebilir) isteğiyle şekillenmiş, herhangi bir vatandaşın yeteneklerinin eşit gelişmesi yerine, bu yeteneklerin elit zümreye katılabilme olasılığını ölçüt alan bir eğitim anlayışı

---

8 Bu koşullu "Bizim gibi ol" tavrı, gayri-Müslimler, örneğin Yahudiler, söz konusu olduğunda farklılaşır, zira bu kesimlerin 'bizden' olması zaten imkânsız olduğu varsayıldığından onlara karşı 'mesafe' daha bariz bir kurumsal dışlama üzerinden işler. "Sen farklı kal ki benim üstünlüğüm görünür olsun" denilerek bu gruplara, yerlerini bildikleri sürece müsamaha edilir (Žižek, 2008). Bu bakımından, Müslüman Türk kimliği bu iki imgesel kimliğin arasında bir yerde konumlanarak fantazmatik bir şekilde üretilmiştir diyebiliriz. Müslüman Türkler ne Yahudiler gibi *fazla* Batılı, *fazla* zengin-muktedir, *fazla* kentli-modern, *fazla* sinsi ne de Kürtler gibi *fazla* doğulu, *fazla* yoksul, *fazla* taşralı-geleneksel ve *fazla* naiftirler.

9 Mesafe bir anlamda ilişkiye geçmeme, yani alışverişe geçmeme, evrensel olanı tekil taleplerin hak pazarlığına açarak yozlaşma tehdidinden koruma anlamına geliyor.

olmuştur.[10] Bu nedenle Serter'in, "hangi kimlikten geldiğine bakılmaksızın yükselmenin mümkün olduğu" ifadesini, devletin her vatandaşa eşit durduğu saptamasının teyidi olarak değil, vatandaşları özel 'alt kimlikler'inden arındırarak kamusal bir 'üst kimliğe' geçirmeyi, (imkansız) bir ideal olarak belleyen cumhuriyet rejiminin eğitim sisteminin meritokratik bir sonucu olarak yorumlayabiliriz.[11]

Kimliklerin tekilliklerinin içine bu şekilde hapsolmaları ile onların ancak "kültürel zenginlik" olarak ulusların gerçeğinde yerlerini almaları arasında yakın bir ilişki var. Üstelik bu konuda –ve daha genel olarak da devletin nötr olduğu iddiası çerçevesinde– CHP'nin ulusalcı ve sosyal demokrat olarak ayrıştırılan yaklaşımları arasında fark yok gibi. CHP başkanı Kemal Kılıçdaroğlu çeşitliliğe dair soruya Nur Serter'e benzer bir şekilde yanıtlamıştı:

> Bizim Anadolu coğrafyası, belki folklorik zenginliği dünyada ender rastlanan coğrafyalardan birisidir. Bir ilçeden diğer ilçeye halk oyunlarının değiştiğini görürsünüz. Yemeklerin değiştiğini görürsünüz. İnançların farklılaştığını da görebilirsiniz. Dolayısıyla bunu [çeşitliliği] bir kültürel zenginlik olarak görmek lazım. ... Kişinin etnik kimliğinden kaynaklanan kültürel hakları olabilir. Yazması, okuması, sineması, tiyatrosu vs., yani bu kimliğe saygı duymak gerekiyor. Ama etnik kimliği siyasetin odağı haline getirirsek o zaman demokrasi dediğimiz olayı biraz göz ardı etmiş oluruz. (Kılıçdaroğlu ile görüşme, 2009)

Kılıçdaroğlu'nun Türkçe dışındaki dillerin kültürel (özel) alanlarda (sanatta, edebiyatta ve müzikte) icra edilebilmesinde bir sıkıntı görmeyip, siyasal ve bürokratik alana sokulmasına yanaşmaması belki de kültürel çeşitliliği, 'doğal' ve verili bir özellik gibi, adeta farklı 'bitki türleri' arasındaki farklılıklar gibi tanımlamasıyla doğrudan ilgilidir. Giyim kuşamda, müzikte ve yemek kültüründe kendini gösteren bu doğal 'kültürel türler' vitrine konulup sergilenerek ve müzeleştirilerek başkasına sunulabilir ve ancak bu biçimlerde tüketilebilir şeyler olarak nesneleşir. Bu anlamda kültürel fark, dinamik toplumsal ve siyasal bağlamından soyutlanarak 'ulusal bir değer' olarak dışarıdan bakan (Batılı) bir gözün seyrine sunulur.[12] Çeşitliliği bu şekilde doğal bir kültür olarak kavramsallaştırma esasında farklı aidiyetlerin, evrensel olmayı tekeline almış egemen kimlikle siyasal ve sembolik olarak eşdeğer olmadığının bir başka ifadesidir. Bu egemen anlayış, 'onlar bizim evrensellik adı altında koyduğumuz yasalara ve normlara

10 Fransa örneğinden yola çıkarak cumhuriyetçi eğitim sistemini, yetenekleri bir hiyerarşi içinde sınıflandıran bir 'damıtma tesisi' olarak gören Pierre Rosanvallon bu sistemi de, amacın toplumun demokratikleşmesinden ziyade 'elitlerin demokratikleşmesi' olduğu, meritokratik 'cumhuriyetçi elitizm' diye tanımlıyor (2013, 107-111). Türkiye'deki eğitim sisteminin de benzerlik taşıdığını düşünüyoruz.

11 İsmail Beşikçi'nin (1990) 'Kürtler kendi benliklerini inkar ettikleri sürece her şey olabilmişler; Kürt kalarak, Kürt ulusal haklarını savunarak hiç bir şey, hatta kapıcı bile olamamışlardır' tespiti bu meritokratik anlayışı oldukça iyi ifade etmektedir.

12 Bu Batılı gözün Türkiye'de seküler milliyetçiğin kurulmasındaki ikircikli rolü için bkz. Meltem Ahıska (2005).

riayet ettikleri müddetçe, hepimiz barış içinde bir arada yaşayabiliriz' demektedir. Hak ve özerklik talep etmiş ve etmeye devam eden kişilerin ve grupların, bu taleplerine meşru zemin oluşturan toplumsal dışlama pratiklerini, mağduriyet deneyimlerini ve acıları da tanımaz, tanıyamaz – zira bunları tanımak demek, devletin evrenselliğinin kusurlu olduğunu da kabul etmek anlamına gelecektir. Devletin nötr olduğunda ısrarcı olan CHP pozisyonu, yazının hemen başında eleştirdiğimiz liberal çok kültürlülüğün öngördüğü kolektif kültürel haklardan müteşekkil kısmi tanımaya bile mesafeli bakmaktadır. Bununla beraber, son dönemlerde, CHP içinde çeşitlilik ve kültürel hakların tanınması konusunda ve özellikle de Kürt hareketinin anadilde eğitim talebi özelinde, devletin nötr olması söyleminden farklılaşarak, bu talebin geçerli bir talep olup olmadığının tahkik edilmesini –yani bu talebin toplumsal mutabakatın ya da kültürel önyargının bir dayatması olmadığının ispatını– 'uzman görüşü'ne devreden bir tavır da var. Fakat CHP'nin evrensellik tanımının bu uzmanlık söylemine alttan zemin vermeye devam edeceğini tahmin edebiliriz.[13]

... "*milletle kucaklaşan devlete*"

Mağduriyet söylemi, tam da bu noktada, AKP'nin yeni evrensellik inşasında temel bir işlev görmektedir: AKP'nin, duruşunu, devletin toplumsal dışlama ve diğer başka şiddet pratiklerinin meydana getirdiği acıları inkar eden CHP'den ayrıştırmasına ve aynı zamanda kendi acıları ve talepleri ile başka talepler ve acılar arasında bir eşdeğerlilik dizgesi kurmasına olanak verir.[14] Örneğin, AKP hükümetinde Milli Eğitim ve Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlıklıları dahil olmak üzere çeşitli kademelerde görevler yapmış Ömer Dinçer, yapılan görüşmede şöyle demektedir:

> Şimdi Türkiye'de Avrupalıların belki anlamakta zorlandığı yahut ne bileyim Türkiye'de bazı etnik grupların anlamakta zorlandığı ama aslında herkesin karşı karşıya

13 Bunun en son örneklerinden birini 2014 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde aday olan Ekmeleddin İhsanoğlu'nun, Kürtçenin edebiyat dili olabileceği ama bilim dili –yani evrensel bir dil– olamayacağı yönündeki açıklamasında görüyoruz. Yeri gelmişken belirtelim. Kılıçdaroğlu ve İhsanoğlu nasıl Kürtçenin 'kamusal alana' sokulmasına karşı çıkmaktaysa görüşme yapılan Reha Çamuroğlu dışında diğer bütün AKP'li temsilciler de Cem evlerini bir ibadethane olarak görmeyip 'bir kısım kültürel ritüellerin yapıldığı bir yer' olarak nitelemektedirler. Her iki durumda da özel (kültürel) ve kamusal (siyasi) alanın sınırlarını ayrıcalıklı bir kimliğin belirlemesi söz konusudur; her iki tavır da ötekinin kendisiyle eşit olduğunun inkarı üzerinden şekillenir.

14 Adnan Menderes ve arkadaşlarının asılması, Özal'ın zehirlenmesi, 28 Şubat süreci, Erdoğan'ın İstanbul Belediye Başkanı sıfatıyla okuduğu bir şiirden kısa süreli de olsa hapis yatması, parti kapatma ve Ergenekon ve Balyoz gibi girişimler... Bütün bunlar AKP'nin temsil ettiği kimliğin mağduriyetini gösteren olaylar arasında öne çıkanlar. Kamusal alanda türbanla var olma ve gözükme hakkı ise devlet tarafında mağdur edilmiş olma deneyiminin yoğunlaştığı metonomik bir anlam taşıyor. Özellikle 2011 sonrasında hükümetin mağduriyet söylemi meşruluğunu kaybetmiş gibi görünse de hükümet yetkililerinin 'tekrar mağdur olunan günlere geri dönme ihtimali' üzerinden mağduriyeti yeniden tanımladıklarını görüyoruz. Gezi ayaklanması ve 17 Aralık yolsuzluk operasyonları böyle bir tehdit algısı üzerinden anlamlandırıldı.

> kaldığı bir sıkıntı var. Şimdi sen azınlık haklarından, Kürt haklarından, falandan bahsediyorken Türkiye'de Sünnilerin daha sorunları var. Bu bürokratik yapı herkese aynı şekilde davranıyor ve herkes kendince, kendi inancına göre, kendi etnik özelliğine göre, efendim, kendi mezhep anlayışına göre bundan az veya çok aslında mağdur oluyor. (Dinçer ile görüşme, 2009)

Öncelikle şunu belirtelim: AKP bu evrensellik inşasını popülist bir siyasi işlem içinde (Laclau, 2005), yani mağdur etmiş olan dışlayıcı *devlet* (ve onun cisimleşmiş hâli CHP) ve mağdur edilmiş çeşitli kimlikleri ihya ederek yeniden bir bütünü, milleti dirilterek ona hayat veren, eski iradesini açığa çıkaran, yeni ve kapsayıcı *emperyal devlet* (AKP) kutuplaşması üzerinden kurar. Bu anlamda biz burada imparatorluğu, AKP'nin evrensellik arzusunun ve vaadinin göstereni, milleti de bu evrensellik inşasının yaslandığı bütünleştirici beden siyasetinin adı olarak görüyoruz. Bir bedensel topluluk olarak millet, sadece var olan somut toplumsal kimliklerin çeşitliliğine atıf yapan, dünyevi bir bütünleştirici işlev görmez. Bilakis, –devlet eli ile– toplumun yabancılaşmış olduğu, bastırılmış otantik bir kökene, mitik bir tarihsel öze atıfta bulunan millet, aşkın ve kutsal bir varlıktır. Devlet ise bu emperyal evrensellik inşasında kutsal millet ile var olan dünyevi çeşitliliği uyumlaştıracak olan bir aracı görevindedir.

Nitekim görüşme yapılan kişilerin hemen hemen tamamı[15] kendilerini mağdur edilenlerin gerçek sesi, 'kimsesizlerin kimsesi' olarak konumlarken, aynı zamanda geçmişte var olduğu varsayılan bir kökene, bir 'altın çağ'a[16] başvurarak kendilerini toplumsal düzeninin yegane meşru ve otantik eyleyicisi olarak temsil etmektedirler. Cumhuriyet elitlerinin rayından çıkardığı 'medeniyet' trenini tekrar rayına sokmayı, yeni bir sayfa açarak, devleti tekrar gerçek sahipleri olduğu düşünülen, kültürel olarak hor görülmüş ve siyasi olarak dışlanmış millete geri vermeyi, millet ile devleti yeniden kucaklaştırıp toplumu huzura erdirmeyi ifade etmektedirler (Taşkın, 2008).

Bir evrensellik tahayyülü olarak imparatorluk, tikel kimlikler arasında bir denklik ilişkisi kurulmasına alan açsa da aynı zamanda ayrıcalıklı bir kimliği merkezine koyar ve farklılıkları bu kimlik etrafında hiyerarşik ilişkiler kurarak yerleştirir. Hem denklik hem de hiyerarşi üzerinden bir düzen kurmaya çalışan bu –çatışmalı– dinamiği AKP'nin mağduriyet söyleminde de gözlemliyoruz. 'Biz de mağduruz, bu yüzden mağdurların halinden biz anlarız' söylemi im-

---

15 Görüşme yapılan AKP'li milletvekillerinden Alevi olmasıyla bilinen Reha Çamuroğlu ve Kürt olmasıyla bilinen AKP kurucularından Dengir Mir Mehmet Fırat bazı noktalarda AKP'nin kurumsal pozisyonundan görece farklılaşmaktadırlar. Cumhuriyet rejiminin seçkinci ve inkara dayalı modernlik geleneğine her ikisi de oldukça mesafeli durmakla beraber, Kürtlerin ve Alevilerin anadilde eğitim ve Cem evlerinin ibadethane olarak tanınması gibi kimi kolektif hakları geçici olmak koşulu ile ve bu kesimlerin kendilerini siyasi olarak temsil etmemeleri karşılığında savunmaktadırlar. Her ikisi de değişik zamanlarda AKP ile ters düşüp dışlandılar.

16 Bu 'altın çağ'ın tarihsel referansı, egemenliği altındaki coğrafyada ikamet eden nüfusu ve azınlıkları ezmeden idare edebilmiş olduğu hayal edilen Osmanlı'dır (Suner, 2011: 137).

gesel bir benzerlik ilişkisi kurarak karşısındakini kısmen tanır.[17] Fakat bu kısmi tanıma stratejisinin siyasi olarak oldukça sorunlu etkileri var. Öncelikle bu söylem devlet şiddetinin farklı topluluklar üzerinde farklı derece ve biçimlerde uygulanmış olduğunu, toplumsal çatışkıların çeşitliliğini ve bu çatışkıların tarihsel özgül koşullarını, tüm bu eşitsiz ve karmaşık olguları CHP rejimi altında olmuş bitmiş olaylara indirgeyerek aynılaştırır. Mağduriyetin sebeplerini sadece geçmişe ve geçmiş rejimin üzerine yıkarak hem sağ-muhafazakâr-İslamcı geleneğin bu tarihsel süreçteki sorumluluğunu görünmez kılar hem de mağduriyetleri yaratan yapısal koşullarla yüzleşmeden *geçmişi tatlıya bağlar*. Bu anlamda mağduriyet söyleminin egemenlik ilişkisini meşrulaştıran en önemli etkilerinden biri demokrasiyi, demokratikleşmeyi devlet gücünün el değiştirmesine, AKP'yi de bu sürecin imtiyazlı eyleyicisine dönüştürmesidir.

Mağduriyet söyleminin farklar arasında kurduğu hiyerarşik ilişkiyi bu söylemin önemli bir uğrağı olan 'sevme' ve 'merhamet' anlatımında okuyabiliriz. Sevme söylemi ile AKP kendi durumunu, benzerlik kurmuş olduğu diğer mağduriyetlerden daha üst bir konuma çekerek ayrıştırır; aynı zamanda CHP'nin herkese eşit mesafede duran devlet üzerinden tanımladığı evrenselliğe de yeni bir seçenek sunar. Ömer Dinçer sevmenin gerekliliğini şu şekilde savunuyor:

> Türkiye'de Kürtlerin sorunu iktisadi bir sorun değildir. Geri kaldıkları için değildir. Eğer iktisadi olarak geri kalmak sebebiyle insanlar ayaklanacak olsalar ben Türkiye'de Diyarbakır'dan çok daha fakir yerler biliyorum. Türkiye'de Kürtlerin en temel sorunlarının başında aidiyet gelir, sevgi gelir, sevilme gelir, tanınma gelir, bu vesile ile kabul edilme gelir. Şimdi eğer siz bu insanların aidiyet ihtiyaçlarını karşılamazsanız yani onlar kendilerini bir yere ait hissetmezlerse sevildiklerini, önemli olduklarını fark edemiyorlarsa ... bu çok ciddi bir sorun. (Dinçer ile görüşme, 2009)

Kürt meselesini sırf bir iktisadi ve sosyal geri kalmışlığa indirgeyen duygusuz cumhuriyetçi elitlerin aksine Dinçer, Kürt meselesinin ortaya çıkışında kültürel değersizleştirmenin de önemli bir faktör olduğunu düşünmektedir. Fakat buradaki sevgi söylemi ötekiyle denk olmayı ifade etmekten çok, yaralanmış kimliği sevgiye ve tanınmaya muhtaç pozisyonuna sokarak onu bir tür çocuklaştırır. Dinçer'in sevgiye yaptığı gönderme bir tâbi olma ilişkisini öngörür; itibar dağıtan (baba) devlet, Kürtlere yol ve merhamet göstermediği sürece onlar sevgiden yoksun bırakılmış, eksik bir varlık olarak kalmaya mecbur kalırlar. Kendi arzularını ve kimliklerini ifade edemez, aidiyet ihtiyaçlarını gideremez ve sonunda isyan ederek maraza çıkarırlar. Bu şekilde çocuklaştırılan Kürtlerden –ve diğer sevgi gösterilen mağdurlardan– beklenen de bu sevgi iyi niyetine karşılık merhametli (baba) devlete şükranlık duymalarıdır. Bu anlamda sevene/sevebilene karşı sevilen ilişki-

17 Erdoğan'ın Kürtlerin acılarını (muhafazakâr-Sünni) Müslümanların inançları nedeniyle yaşadıkları acılarla benzeştirip bu iki grup arasında 'kardeşlik' kuran çarpıcı konuşması için bkz. Erdoğan'ın meclis konuşması (2011).

si, sevenin imtiyazlı olduğu hiyerarşik bir ilişkidir. AKP'nin başka mağdurları sevip anlayabiliyor oluşu, kendi acılarını aşabilip başkalarının halinden anlar bir yüceliğin –ve evrensel olabilmenin– de bir emaresidir. Burada zımni olarak şu düşünce de vardır: Diğer mağduriyetler ve çekilmiş olan acılar düzensizlik, karışıklık ve huzursuzluğa sebebiyet vermiş, birlik yaratamamıştır. AKP ise sadece kendi mağduriyet koşullarını dönüştürmekle kalmamış, diğer mağduriyetlerin düzensizlik tehdidi yaratan acılarını *yeni bir düzen* kurarak yatıştırabilmiştir.

Bir pedagojik söylem olarak AKP'nin mağduriyet ve sevgi söylemi millet ile var olan toplumsal çeşitliliği bağdaştırmaya çalışırken yöneten ile yönetilenler arasındaki egemenlik ilişkisini de yeniden tesis eder. Bunu yaparken de egemenliğin kültürel içeriği olarak Sünni Türk kimliğini ayrıcalıklı kimlik olarak merkeze alır. Bu ayrıcalıklı kimliğin hiyerarşik düzenin kurulmasında saklı bir başvuru kaynağı olarak nasıl işlediğini incelemek için Özal döneminde Diyanet İşleri başkanlığı yapmış, görüşmeyi yaptığımızda Diyanet'ten sorumlu Devlet Bakanı olan Sait Yazıcıoğlu'yla yapılan görüşmeye dönmek istiyoruz. Yazıcıoğlu'na göre:

> Farklı etnisiteye sahip olan insanlar Türkiye'de çok fazla var. Bunların büyük bir çoğunluğu toplumun geneli ile homojen bir şekilde, barışçıl bir şekilde yaşarlar. Çerkezler, ne bileyim olmayan ırk yok Türkiye'de. Ama bir kısım farklı siyasi talepleri oluyorsa, makul olanlar elbette değerlendiriliyor son yıllarda olduğu gibi. Ama onun dışında farklı, aşırı talepler toplumun huzurunu bozma noktasında sıkıntı verebilir ... O toplum için bir endişe kaynağıdır ve toplumun bütünlüğü bakımından sıkıntı verir. ... Bildiğiniz gibi Kürt meselesi ile ilgili sıkıntılar var, sıkıntı veriyor ülkeye ama diğer bir kısım etnisite açılımlarına baktığınız zaman böyle bir sıkıntı yaşamıyoruz çünkü onlar bu ülkenin geleneklerine göreneklerine örf ve adetlerine işte ne bileyim yasalara saygılı bir şekilde yaşıyorlar. (Yazıcıoğlu ile görüşme, 2009)

Yazıcıoğlu'nun çeşitlilik ile ilgili değerlendirmesinde, bir uçta toplumun huzuruna[18] iştirak eden ideal bir *etnik kimlik* olarak parmakla gösterilen –devletin 'Gel bizim gibi ol' çağrısına olumlu yanıt vermiş– Çerkezler vardır, diğer uçta önemli bir kısmı bu çağrıya itibar etmemiş, *siyasal talepleri* nedeniyle simgesel yeri henüz sabitlenmemiş Kürtler –ve alıntıya yansımasa da görüşmede adı geçen bir kısım Aleviler– vardır. Ancak Yazıcıoğlu ne Çerkezleri ne de Kürtleri aslında toplumun birer parçası olarak görür; zira toplum ve etnisite arasında bir ayrım yaparak toplumu, bu söz konusu tekil kimliklere indirgenmeyecek, farklı etnisitelerin toplamını aşan bir bedensel bütünlük olarak kurar. Milletin eşdeğeri gibi işleyen toplum, etnisitelerin dışında ve üstünde ve işaretlenmeden var olan muhayyel bir bedendir. Devlet ise bu muhayyel bedenin endişelerini,

18 "Toplumun huzuru" görüşmede Yazıcıoğlu tarafından sıkça dillendirilen kavramlardan biridir. Bu kavram, AKP'nin söyleminde de Tanrı'ya, devlete veya babaya uysal bir itaati salık veren, toplumsal hiyerarşide yerini bilmek suretiyle düzene uyumu ifade eden bir metafor olarak öne çıkmaktadır.

hassasiyetlerini ve huzurunu gözetmekle mükelleftir. Bunu da taleplerin, toplumun homojen bütünlüğünü tehdit edip etmediğine bakarak ve 'aşırı' talepleri denetleyerek, onları ayıklayarak yapar. Devlet hak ve farklı yaşam taleplerini 'makul olan' ve 'makul olmayan' ayrımı üzerinden sınıflandırarak makul olanları sistem içine çekmeye çalışır, makul olmayanları da terbiye eder.

Yazıcıoğlu bu ayrımı yaparken kendi konuştuğu pozisyonu işaretlenmemiş, tekillikten muaf olarak kuruyor. Nitekim –Çerkez ya da Kürt olarak– işaretlenen, isimlendirilen, görselleştirilen her zaman ötekinin pozisyonudur. Fakat makul ile makul olmayanın sınırını koruyan ve 'homojen toplum'u huzurlu kılan, liberal kuramın önerdiği soyut yasalar değil, çerçevesi hali hazırdaki egemen kimlik tarafından belirlenen bilme, görme ve anlamlandırma pratikleridir. Bu tikel pratikler tam da Yazıcıoğlu'nun içinde konumlandığı ayrıcalıklı kimliğin beklentilerini ve endişelerini ifade etmektedir. Görüşmenin yapıldığı 2009 yılından beri Türk İslam kimliği, işaretlenmeyen tikel içerik olarak makul ve makul olmayanın ayrımını daha belirgin bir biçimde çizmektedir. Bu anlamda eşit mesafede duran bir devletten çok, tekil aidiyetlerin bu merkezî kimliğe olan eşitsiz mesafelerini bir hiyerarşik karşılıklılık ilişkisi içinde düzenlemeye ve yönetmeye çalışan bir devletten bahsetmemiz daha doğru olacaktır.

Toparlamak gerekirse, farkı (daha doğrusu, farkın dışlanmasını) inkar eden devletten, farkı kısmi tanıyan devlet idaresine geçiş olarak nitelediğimiz dönüşümü milli cemaatin yeniden inşası bağlamında şöyle özetleyebiliriz: CHP'nin devlete başvurarak kurduğu evrensellik, farkların ancak kendi tekilliklerinden vazgeçerek evrenselleşebileceklerini söyleyerek ve aynı zamanda bu evrenselliğinin normatif, tikel başvuru kaynağına da (aydınlanmacı seküler Türk) körleşerek farkları dışlamış olduğunu inkar ediyor. AKP'nin imparatorluk vaadi üzerinden kurduğu evrensellik ise farkları hiyerarşik bir düzen (bütünlüklü bir beden olarak millet) içine alıp yerleştirerek kısmi olarak tanısa da ne var olan toplumsal yapısal eşitsizliği ne de toplumsal taleplere yeni bir referans olarak önerilen normatif ayrıcalıklı kimliği (Müslüman muhafazakâr Türk) sorgulamaya açıyor. Daha önemlisi, sevene karşı sevilen ve makule karşı makul olmayan ayrımları üzerinden hak ve özerklik taleplerini mazlum ya da makul kimliklere indirgeyerek bu taleplerin yeni evrensellikler kurma kapasitesini –o da CHP gibi– inkar ediyor. Bunun en belirgin ifadesi hem CHP'li (Nur Serter ve Kemal Kılıçdaroğlu gibi) hem de AKP'li (Sait Yazıcıoğlu gibi) pozisyonların, toplumsal taleplerin 'aşırılığı'nı bu taleplerin siyasallaşmasına bağlayarak açıklamaları.

Şirket devlet ve piyasa toplumu

Bir önceki kısımda AKP'nin millet üzerinden ulusal bedeni nasıl dönüştürerek kurmaya çalıştığını tartıştık. Bu kısımda devletin şirketleşmesi olarak adlandırdığımız bağlam içinde, kısmi tanıma siyasetine temel oluşturan idari aklın han-

gi referanslar üzerinden meşruiyet aradığını, neoliberalizmden nasıl yararlandığını ve özellikle de bu idare etme zihniyetinin nasıl bir –iktisadi– beden politikası üzerine kurulduğunu incelemek istiyoruz. Devletin şirketleşmesinden ilk etapta iktidarın; siyasi, idari ve toplumsal alanları *piyasa* tahayyülü üzerinden, 'müteşebbis işletmeci gözü' ile düzenlemesini ve idare etmesini anlıyoruz. Piyasa ideolojisi; iktidara, özellikle başvurduğu çeşitlilik söyleminin ve tanıma siyasetinin toplumda kabul görmesi açısından, meşruluk zemini sağlarken aynı zamanda topluluğu birleştiren bir cemaat etkisi yaratıyor; bu anlamda da neoliberal idare etme zihniyeti, piyasa üzerinden bir beden politikası üzerine oturuyor. AKP söyleminde, piyasa üzerinden işleyen beden politikası *rekabetçi* ve *faydacı* olmak üzere liberal zihniyetin iki ayrı damarından esinleniyor. AKP'nin bir yandan piyasa rekabetine başvurarak etkin ve kapsayıcı bir toplumsal-kültürel çeşitliliği, diğer yandan faydacılığa başvurarak hizmete dayalı ve yayılmacı bir toplumsal işbölümünü kurmaya çalıştığını iddia edeceğiz.

Girişimci devlet ve müşteri vatandaş

Bu yazının yazılmakta olduğu dönemde başbakan olan Tayyip Erdoğan'ın, cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün ve dışişleri bakanı Ahmet Davutoğlu'nun muhtelif konuşmalarında müteşebbis işletmeci zihniyeti oldukça bariz bir şekilde göze çarpmaktadır. Mesela Erdoğan iktidara gelişinin hemen ardından "Türkiye'yi tüccar devlet adamı anlayışıyla yöneteceğiz" ve Tekel işçilerinin 2010 direnişi sırasında yaptığı bir başka konuşmasında da "Biz bu devleti adeta bir özel sektör mantığı ile çalıştıracağız" demişti. Devletin şirketleşmesinin dış politikadaki yansımasına dair Gül'ün Büyükelçiler Konferansı'nda söyledikleri de bu anlamda çarpıcıdır. Gül burada diplomatların görevlerini birer girişimci gibi algılayıp şu şekilde ifa etmelerini tembihlemişti: "Artık klasik diplomasi çok değişti. ... Her Türk şirketini sanki bir devlet şirketi gibi sahipleneceksiniz ve onların bulundukları ülkelerde büyümesi, gelişmesi ve güçlenmesi için elinizden geleni yapacaksınız," (2011). Buna benzer IV. Büyükelçiler Konferansı açılış konuşmasında Davutoğlu'nun (2011) büyükelçilerin Türkiye'yi yurtdışında eski tarzda bir diplomat gibi değil, insan kaynaklarını en verimli bir şekilde kullanabilen bir girişimci gibi temsil etmesini salık vermesi de bu şirket anlayışının düşünme, görme ve yapma edimlerinin AKP'nin idari anlayışında ne kadar kurucu olduğunu göstermektedir.[19]

---

19 Davutoğlu, bu fevkalade uzun ve galeyana getirici konuşmasında diplomatların neden girişimci gibi hareket etmeleri gerektiğini şöyle ifade etmiştir: "İşadamı; hepiniz işadamısınız. Ülke adına işadamısınız. ... Bizim doğalgazlarımız yok, petrol rezervlerimiz de yok. Sömürgeci geçmişimiz olmadığı için namütenahi kapital birikimimiz de yok. Ama bir şeyimiz var. Ve biz onu keşfettik 9 yılda. İnsanımızın olağanüstü girişim kabiliyeti ve o güç. İnsanımızı keşfettik. İnsanımızla birlikte yürüyoruz. O insanımızın potansiyelini harekete geçirmek için her bir Büyükelçimiz gerektiğinde işadamı, gerektiğinde psikolog, gerektiğinde akademisyen olacak."

Şirket devletini esas olarak tanımlayan, piyasa öznellikleri kurma işlevidir. Bu işlev piyasa ilişkilerinin yürütülmesine ve kurumsallaşmasına uygun *bir ortam yaratmayı*, bir başka deyişle, piyasa öznellikleri üretebilmeye yönelik kolaylaştırıcı ve destekleyici bir dizi kültürel, ekonomik ve hukuki koşulları kurmayı içerir. Fikret Adaman ve Yahya Madra (2013), Michel Foucault'nun (2008) *Biyopolitika'nın Doğuşu* üzerine derslerinden yola çıkarak neoliberalizmi, dar iktisadi anlamından sıyırıp toplumsalın dönüşümünü hedefleyen epistemik bir proje olarak tanımlıyorlar.[20] Neoliberal proje, gerekli teşvik mekanizmaları kurulduğu takdirde bireylerin piyasa öznesi gibi –kâr-fayda hesabı yaparak, iktisadi aklı uygulayan müteşebbis özneler gibi– davranacaklarını varsayar. Bu anlamda neoliberal zihniyet insan davranışını, bireylerin birbirleriyle ve çevreleriyle kurdukları ilişkileri iktisadi 'arayüzler' aracılığıyla idare etmeyi ve tüm toplumsal ilişkileri iktisadileştirerek dönüştürmeyi amaçlar.[21]

Bu tanımlamalardan yola çıkarak AKP'nin idare etme zihniyetinin neoliberal zihniyetten esinlendiğini söyleyebiliriz. Nitekim neoliberal zihniyeti liberal zihniyetten ayıran en önemli özellik; daha önce piyasa dışı olarak kabul edilen (devlet gibi, aile gibi, eğitim, sağlık, barınma vb. haklar ile tanımlanan vatandaşlık gibi) toplumsal alanları da iktisadi akıl ile biçimlendirme hedefidir.[22] AKP toplumsalı –neoliberal– iktisadi akıl ile idare etmeyi iki öne çıkan 'arayüz' üzerinden (devleti 'girişimci', vatandaşı da 'müşteri' öznellikleri olarak kurma teknolojileri) sürdürmektedir. Söz konusu olan sadece devletin dönüşümü de değildir; devletteki zihniyet dönüşümü ile birlikte hem toplumsal üretim alanını hem de kamusal siyasal alanı daha 'etkili' ve 'verimli' bir şekilde düzenleme ve idare etme çabasıdır.

Devletin 'girişimci' gibi davranması; devletin bürokratik-idari yapıyı –soyut bir hukuk devleti veya vatandaşların karar alma süreçlerine doğrudan katıldığı demokrasi referansları yerine– neoliberal ölçüt ve teknikleri kıstas alarak yeniden yapılandırması ve toplumsal ve siyasal alanı bu müteşebbis şirket zihniyetiyle idare etmesidir. Neoliberal devlet idaresinin verimlilik koşullarının oluşturulması, demokratik karar yetkisinin iktisadi uzman bilgisine devredilmesi an-

---

20 Adaman ve Madra, kendi okumalarını neoliberalizmi, özelleştirme, ticari ve finansal liberalleşme, piyasalardan devlet müdahalesini kaldırma gibi devleti küçültme politikalarıyla sınırlayan popüler temsillerden de, sınıf iktidarını güçlendirme projesi olarak yorumlayan Marksgil çalışmalardan da ayırıyor.

21 Toplumun iktisadi akıl üzerinden idaresini amaçlayan arayüzler sadece piyasa olmak zorunda da değildir; neoliberal epistem, ekonomik aklın uygulanmasında piyasaların eksikliklerini kabul edip bu aklın icrasını daha iyi teşvik edecek ve piyasa yerine geçmesi düşünülen (planlama gibi) kurumsallaşmalar da icat eder (Adaman ve Madra, 2013).

22 Günümüzdeki neoliberal pratiklerin, dünyada olduğu gibi Türkiye'de de 1980 sonrası dönemle –askerî cunta ile– başlayıp Özal hükümetiyle yaygınlaşan politikaların bir devamı olduğu konusunda genel bir kabul var (Akça, 2014: 19-22). AKP'nin daha önceki muhafazakâr-liberal iktidarlardan nasıl farklılaşıp ve bu iktidarlara nasıl benzediğini anlayabilmek için Türkiye'de neoliberalleşme pratiklerinin daha detaylı çalışılmasına ihtiyaç var. Bu konuda son dönemde yapılmış özenli bir çalışma için bkz. Akça (2014).

lamını da taşıyor. Ne var ki bu 'özel alan'lara yetki devretme işleminin asla beklenen randımanda işlememesi –daha açık bir ifadeyle, bu aksaklıkların daha temel bir imkansızlıktan, yani toplumsalın idaresinin iktisadi akla indirgenmesinin imkansız olmasından kaynaklanıyor oluşu– piyasa öznellikleri yaratma meselesinin –sürekli devlet müdahalesini çağıran– dağınık, bunaltıcı ve bitmez tükenmez bir sürece dönüşmesine sebebiyet verdiğini iddia edebiliriz. Bu noktada yazının girişinde işaret ettiğimiz muhafazakâr yasak koymanın ve bu bitmez tükenmez sürece noktayı koyacak, son sözü söyleyecek bir 'baba fonksiyonu'nun neoliberal kurumsallaşma telaşını ve endişesini yatıştırıcı etkisini hatırlatalım. 'Teknik' işlerin çoğunu aslında doğrudan kendine bağlı 'bağımsız üst kurullar'a havale etmiş gibi yapan[23] ve şirket yönetim kurulu gibi işleyen bir bakanlar kurulundan; devleti adeta bir CEO gibi yöneten bir başbakandan bahsediyoruz.[24] Bu şirket rejimini tarif eden önemli kavramlardan biri randıman ise, ötekisi hızdır (Eder, 2013). Yürütmenin kaybedecek zamanı yoktur; yasama ve yargı mekanizmaları yürütmenin icraatlarını kolaylaştıran ve meşrulaştıran mekanizmalara dönüşür; kararnameler, yönetmelikler ve paketlenmiş yasalar kapalı kapılar ardında hazırlanarak kakofoniye dönüşen parlamentodan hızla geçirilir. Bu anlamda devletin şirketleşme sürecini, sadece dar bir yönetici sınıfın ve uzmanın siyasi karar alma süreçlerine dahil edildiği bir merkezileşme ve otoriterleşme biçimi olarak değerlendirebiliriz.[25]

---

23 Işık Özel (2012), bakanlıkların yetkisinde olan bir çok alanın (tütün, alkol, şeker, bankalar, radyo ve televizyon gibi) 1999, 2000 ve 2001 (krizi) sonrasında yeni oluşturulan, dokuzun üzerinde bağımsız düzenleme üst kurullarına devredildiğini ve 2011'de çıkarılan 643 ve 649 no.lu yasalarla bu bağımsız kurullara devredilen yetkilerin nasıl ve hangi gerekçelerle tekrar ilgili bakanlıklara devredildiğini ve bu yeniden merkezileşmenin siyasi sonuçlarını analiz etmektedir.

24 Buna benzer bir değerlendirmeyi Yahya Madra (2012) ve Sungur Savran (2010) yapıyor. Maurizio Lazzarato (2007) ise 1980'lerden sonra, sermaye birikimi rejimindeki dönüşümle birlikte, eskiden hiyerarşik ve birbirinden ayrı bir şekilde düzenlenmiş olan kapitalist artık-değerin temin edilmesi (CEO işlevi), kamuoyunun yaratılması (medya işlevi) ve kamusal alanın düzenlenmesi (siyasetçi işlevi) işlevlerini artık bir elde toplayan yeni bir aktörün, 'siyasi girişimci'nin ortaya çıktığını ileri sürüyor. Lazzarato'ya göre yeni birikim rejiminde ekonomik (artık-)değer akışlarıyla sembolik anlam akışları, birbirini varsayan ve birbirini kuran bir biçimde iç içe geçmiştir. Ekonomik araçsalcı akıl ile toplumsalcı iletişimsel akıl arasında ya da ekonomik ilişkiler ve sembolik (siyasi) ilişkiler arasında yapılan ontolojik ayırım da geçerliliğini yitirmiştir. Siyasi girişimci tüm bu üretim, dolaşım, finans, tüketim, iletişim ve arzu akımlarının büyümesi, eş güdümlenmesi ve bu akımların kavşağında üretilen artık-değere el konularak yeni ürün süreçlerine aktarılması işlevini yüklenen yeni bir sembolik aktördür. Lazzarato iddiasını Berlusconi ve Benetton benzerliği üzerinden kurarken, Berlusconi'ye karşı koyan İtalyan solunu da bu karşı koyuşu sermaye birikim sürecinin icap ettirdiği yeni sömürü ve hakimiyet ilişkilerini anlamadan, eski anlatılar –faşizm hayaleti ve yolsuzluk suçlamaları– üzerinden yürüttüğü ve bu nedenle de etkisiz kaldığı için eleştirir.

25 Neoliberalleşmenin, otoriterleşme eğilimini tetikleyen başka önemli etkileri de var. Öncelikle neoliberal idarenin koşullarının oluşturulmasının kendisi, yani demokratik karar yetkisinin iktisadi uzman bilgisi tekeline –ki bu uzman bilginin, akılcı aktörler olarak davranmaları beklenen girişimci vatandaşların günlük bilgilerine de sirayet etmesi beklenmektedir– devredilerek neoliberalizmin kurumsallaşması başlı başına bir teknokratik merkezileşme ve otoriterleşme eğilimi taşıyor. Bir başka etkiyi, 'neoliberal otoriteryanizm' kavramını ileri süren Ian Bruff tartışıyor. Bruff'a göre neoliberal zihniyet, toplumsal çatışkıların müzakere edildiği, karşılıklı taviz verilerek uzlaşı aranan 'piyasa dışı' kurumların feshedilmesine sebebiyet verirken otoriterleşme de bu çatışmaları idare etmenin kaçınılmaz olarak tek yöntemi haline geliyor (2014: 114-116).

Şirketleşmenin ikinci önemli ayağı, vatandaşın siyasi olarak vasıfsızlılaştırılarak, demokratik süreçlerden dışlanması ve şirket devletin 'ürettiği mal ve hizmetleri'nden tatmin olması beklenen müşteriye indirgenmesidir. Girişimci devletin de müşterinin arzularını idare etmesi için uzmanlaşması gerekir; şirketlerin piyasa araştırması tekniklerine benzer bir mantıkla, düzenli olarak yapılan *kamuoyu* yoklamalarıyla vatandaşın beklentilerini, hassasiyetlerini ve verilen hizmetten memnuniyet derecelerini ölçer. Bu pratikler aynı zamanda vatandaşı şirket devletten hizmet alan müşteri olarak üretme pratikleridir. Burada altını çizmek istediğimiz husus, neoliberal idari zihniyetin inşa etmeye çalıştığı girişimci ve müşteri öznelliklerinin aynı zamanda topluma kılavuzluk eden yeni ahlaki idealler olarak da iş görmesidir. İdeal 'girişimci' sinyalini verebilmenin en önemli yolu müşteriyi tatmin edecek bir 'ürün', özellikle de 'markalaşabilen' –imgeleşerek etrafında bir çekim oluşturabilen, bir hale (*aura*) yaratabilen– bir meta sunabilmektir.

Demokrasi bile girişimci devletin pazarlaması gereken bir markadır.[26] Başbakanın, şirket devletin, Kürt hareketiyle müzakere sürecinde 30 Eylül 2013'te ilan ettiği 4. demokratikleşme paketini, vatandaş-müşterilerin hizmetine sunulan yeni bir ürün gibi kamuoyuna sunması bunun en çarpıcı örneğidir.[27] Paketin temel maddesi olan Türkçe dışında dillerde eğitim yapabilme ile ilgili yapılan yasal düzenleme devletin askerî-bürokratik yapıdan şirket yapılanmasına dönüşme sürecinin somut olarak ne anlama geldiğini ve nasıl iş gördüğünü özetler nitelikte. Birinci olarak, bu paket anadilde eğitimi özel kolejlere havale etmek suretiyle Kürtleri de diğer gayrimüslimlere yapıldığı gibi azınlık statüsüne[28] indirgiyor. Aynı zamanda kolektif bir hak olarak kabul edilen anadilde eğitim hakkını özelleştirerek, piyasada satın alınabilir bir tüketim metası olarak sunuyor. Anadilde eğitim talebi, müşteriyi memnun eden bir ürün/meta olduğu ölçüde siyasi talep de kısmen tatmin edilip tanınıyor. Kürtçe piyasada daha çok arzulanan bir marka olabildiği ölçüde meşruluğu artacak, daha çok tanınacak, arzulanan bir marka olamadığı ölçüde de değeri düşecektir. Bu anlamda, mülk sahibi olan kimi Kürtler dilerlerse çocukları için piyasadan anadillerinde eğitim satın alabilecek fakat ezici çoğunluğu kırsal alanda kendi geçimlik hane ekono-

26 AKP'nin söyleminde –siyasetin ya da herhangi bir şeyin– üretim süreçlerinin niteliği kısmen bu yüzden konu edilmemekte ve değerli görülmemekte; bunun yerine sadece ortaya konan ürüne bakılmaktadır (Erdoğan'ın deyimiyle mühim olan 'icraat' ya da 'eser ortaya koymak'tır). AKP'nin ürünü önceleyerek üretim ilişkilerini konu alan en ufak bir tartışmayı tamamen bastırması, üretim ilişkilerindeki sömürüye, taşeronlaşmaya ve güvensizleştirmeye karşı duygusal olarak donuk olmasının en son örneğine Erdoğan'ın Soma'da maden işletmesindeki işçi katlini 'işin fıtratında olması' diye adlandırmasında (Bunu neoliberal iktisadi söylemin diline, öngörülen bir 'dışsallık' olarak çevirebiliriz) tanık olduk.

27 Söz konusu paketin daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Küçük (2013).

28 Lozan'dan beri azınlıklar kendi cemaat imkanlarıyla (vakıfları aracılılığıyla) artık sayısı çok azalmış okullarında, Türkçenin yanında kendi anadillerinde eğitim yapmaktadır. Kamu bütçesinden kaynak alamadıklarından dolayı bu okulların ölüm kalım mücadelesi içinde olduklarını söylemekle yetinelim.

misini çok zor koşullar içinde döndürmeye çalışan küçük meta üreticisi ya da zorunlu göç mağduru milyonlarca kent yoksulu Kürtler bu evrensel haktan yapısal olarak dışlanmaya devam edecek. Bu durumda şirket devletin bu 'eğitim hizmeti'nden yararlanabilmesi için Türkiye Kürdistanı'nı piyasalaştırması ve bu şekilde bölgeyi ekonomik olarak kalkındırması gerekiyor ki, yani Kürtlerin yeni 'girişimci' ve 'müşteriler' olarak orta sınıflılaşması için gerekli koşulların oluşturulması gerekiyor ki 'doğulu' vatandaş kendi dilini tüketebilme kapasitesine erişebilsin (Üstündağ, 2013). Böylece meydana getirilmiş orta sınıf Kürtler hem ekonomik olarak ihya edilecek hem de farklı kalma arzuları bir nebze olsun tatmin edilmiş olacak.

Orta sınıflaştırılamayan yoksul Kürtlerin de hayırsever teşkilatların ve vakıfların merhametine bırakılacağı tahmin edilebilir: Çevik ve parlak olanları Türkçenin yanında Kürtçe eğitim veren bu okullarda yemekli-yataklı-burslu okutulmak suretiyle, ruhlarına ve bedenlerine İslami kardeşlik aşılanarak devşirilecek. Cılız ve vasat olanlar ise hizmet sektörüne ara eleman olmak üzere meslek okullarına yönlendirilecek. Nasıl ki bürokratik devletin 'yatılı bölge okulları', geçmişte inkârın ve asimilasyonun temel bir aygıtı oldularsa,[29] hayırsever müteşebbislerin ve vakıfların özel okulları da şirket devletin temel asimilasyon aygıtları olarak yoksul Kürtleri yeni tüketici-dindar kimlik içinde eritebilecekler. Şirket devlet emeğin ve ulusal kimliğin yeniden üretimini sivil topluma, hayırsever vakıflara, ve taşeron şirketlere delege edecek ve böylece herkes memnun olacak: Şirket devlet egemen kalacak, taşeron şirketler kazanacak, 'hassas' Müslüman Türklerin bölünme endişesi giderilecek, Kürtler de bir nebze tatmin edilecek. Şirket devlet Kürtlerin eşitlik taleplerine böylesi kısmi bir tanınma siyasetiyle yanıt vererek kamu kaynakları ve imkanlarıyla ayrıcalıklı hale getirilmiş egemen (Sünni) Müslüman Türk kimliği dışında kalan bütün kimlikleri –Müslüman olup Türk olmayan veya Türk olup (Sünni) Müslüman olmayanları– kamunun maddi ve simgesel kaynaklarından mahrum bırakmak suretiyle dışlamaya devam ediyor. Dolaysıyla şirket devlet ile kurumsal dışlama son bulmuyor, dışlamanın biçimi ve teknikleri inkardan, Balibar'ın deyişiyle 'kapsayarak dışlamaya' dönüşüyor diyebiliriz.

Çok kültürlü toplum ve rekabetçi piyasa

Başta belirttiğimiz gibi şirket devleti; sadece devleti dönüştürerek ve 'girişimci devlet'-'müşteri vatandaş' öznellikleri yaratarak 'nüfus'u idare etmenin teknik ve stratejik yeni bir biçimi olarak düşünmüyoruz. Şirket devlet, idare ettiği nüfusu simgesel olarak kurma, farklılıkları bir araya getirerek ahenkli bir toplum oluş-

29 27 Mayıs darbesi sonrasında 1961'de çıkarılan bir yasa ile özellikle Kürt coğrafyasında yapılması öngörülen bölge yatılı okullarının temel amacı, Türk dil ve kültürünü yaymaktır. 12 Eylül 1980 sonrasında beş yıllık bölge okulları, sekiz yıllık yatılı ilköğretim bölge okullarına (YİBO) dönüştürülmüş ve sayısı arttırılmıştır. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Işık ve Arslan (2012).

turma, imgesel bir cemaat olarak hayal ederek tekillikleri bütünleştirme arayışı içindedir. AKP'nin müteşebbis devlet söyleminde çeşitlilik, yani kültürel farkın herkese faydalı bir biçimde bir araya geleceği görüşü –ve kültürel farkın bu şekilde doğallaştırılması–, rekabetçi piyasanın farklı çıkarları, ortak fayda etrafında dengeye getirmesi fantezisi üzerinden meşru kılınıyor. Bu düşünüşün en iyi ifadesi Ömer Dinçer ile yaptığımız görüşmede, kültürel çeşitliliğin tanınması hakkında ne düşündüğüne dair soruya verdiği yanıt:

> Tüm dünyada rekabet çeşitlendirmeye doğru gidiyorken, çeşitlendirme üzerine yoğun bir mücadele ve rekabet varken ancak iyi çeşitlendirme yapanlar avantajlı konuma gelmeye başlamışlarken sizce bir toplum içerisinde farklı etnik yapılara sahip olanlar avantajlı mı olurlar yoksa dezavantajlı mı olurlar? Meseleye bir işletmeci gibi bakıyorum. 1988-1990'lı yıların başında dünyanın en iyi firmaları arasında IBM sayılıyordu, '93-94 yıllarına gelince Macintosh IBM'i perişan etti. IBM %25'ten fazla pazar kaybetti. Ama daha sonra '90'lı yılların ikinci yarısından itibaren yeniden avantajlı konuma geldi, arkasındaki tek şey çeşitlendirme stratejisiydi. Daha önce kurumsal bilgisayarlar konusunda ısrar eden IBM PC'ler ortaya çıktıktan sonra karşısındaki kişisel bilgisayarlar pazarına karşı çeşitlendirmeye doğru yöneldi. Çeşitlendirmeyi kimle yaptı? IBM personeliyle yapma şansı zayıftı çünkü onlar bir yönetim kültürüne sahiptiler ve onun dışındaki zihinlere, farklı düşünecek insanlara kapısını açarak yaptı bunu. Siz standart, otoriter, mevcut statükoyu koruyan bir yapıya sahip olarak kalmak istiyorsanız çeşitlendirmeye ihtiyacınız yoktur. Ama tüm dünyada rekabetin çeşitlendirme üzerinden yapıldığı farklılık, farklılaşma üzerinden yapıldığı bir dünya üzerinde yaşıyorsanız o zaman sizin farklı nesnelliklerden bakacak, farklı dinden, farklı etnik gözden bakacak adamlara ihtiyacınız var. (Dinçer ile görüşme, 2009)

Dinçer'in çeşitlilik meselesinde temel referans noktası, soyut hukuk devleti veya kişi hak ve hürriyetlerini belirleyen normatif kıstaslar değil, rekabetçi dünya imgesidir. Dinçer, IBM'i Macintosh'la karşılaştırırken aslında AKP zihniyetiyle CHP zihniyetini karşılaştırıyor. AKP'yi rekabetçi piyasa ideolojisini benimsemiş global bir şirket, Kemalist bürokratik yapıların yeniden yapılandırılması ve idare zihniyetinin tadil edilmesi için bir model olarak sahneye koyarken; devleti de katı, dışlayıcı, bürokratik bir yapı olmaktan çok esnek ve içerleyici bir yapı olarak yeniden tahayyül ediyor. Dinçer Kemalist elitlerin bürokratik zihniyetini, 1990'ların başlarına kadar sadece kurumsal bilgisayar üreten Macintosh firmasına benzeterek, bu rejimin '90'ların ortasından itibaren çeşitlenen toplumsal talepleri ve ihtiyaçları karşılama ve değişik kültürel gruplardan var olan insan kaynağını randımanlı kullanma konularında nasıl –iktisadi olarak– akıldışı davrandığını ifade eder. Dinçer'in müteşebbis şirket mantığından esinlenerek önerdiği çeşitlendirme stratejisi bize Gary Becker'in (1957), rekabetçi piyasanın emek piyasasında –akıl dışı– ayrımcılığı geçersiz kılan çözümlemesini hatırlatır. Bu kurama göre rekabetçi piyasa mantığı hakim olduğu sürece, ayrımcılık yapmayan müteşebbisler fayda-zarar ençoklamasını izledikleri ve verimli oldukla-

rı için ayrımcılık yapanlara nazaran daha avantajlı duruma geçerler. Çünkü iktisadi akla göre davranan işverenlerin başka etnik ve ırksal gruptan gelen nitelikli emekten faydalanmamaları ve bu kesimleri tüketici olarak hedeflememeleri için herhangi bir sebep yoktur. Rekabetçi piyasa, ayrımcılık yapmayan davranışları ödüllendirerek çeşitliği destekler.

Dinçer piyasanın bu çok kültürcü tavrını benimseyen şirket devletin, 1) hem farklı dinî ve etnik kimliklere mensup nitelikli kişileri kadrosuna katarak yönetici elitleri 2) hem de endüstriyel mal ve hizmetleri (bir metafor olarak PC üretimi), yani müşteri portfolyosunu çeşitlendirdiğini ileri sürer. Rekabetçi piyasa ideolojisi üzerinden kurulan çok kültürlü cemaatin bir örneğini şirket devletin yönetici kadrolarına liyakat sahibi becerikli Kürt bakanları, Kürtçe konuşabilen polis müdürlerini, kimi azınlıklardan kanaat önderlerini katmasında gözlemliyoruz.[30] Öteki taraftan, şirket devlet ürettiği malı/hizmeti sunacağı pazarı, yüzünü hem batıdaki, hem de doğudaki piyasalara dönerek çeşitlendirmektedir. Avrupa pazarlarına Balkanlar, Kuzey Afrika ve Güney Kürdistan pazarları eklenir. Diğer şirket devletlerle rekabet ederek bölgesel olarak büyüme hedefine siyasi ve kültürel olarak yayılma hedefi eklemlenir.[31]

Hizmet piyasası: İhya ve lütuf

AKP'nin rekabetçi piyasaya gönderme yaparak tasarladığı çok kültürcü toplum tahayyülü faydacı bir tasavvurdan da besleniyor. Bu faydacı (projeci) tasavvur en çok 'hizmet' boş göstereninde belirginleşir.[32] Erdoğan'ın neredeyse her konuşmasında dile getirdiği 'Milletin efendisi olmaya değil, hizmetkârı olmaya geldik' şiarında ifadesini bulan hizmetin, aslında ihtiyaçların ihya edildiği, faydacı tasavvuru da aşan bir anlamı var. Hizmet, muhafazakâr milletin yeniden inşasında ve kısmi tanıma siyasetinin meşrulaşıp yaygınlaşmasında çok temel ve kurucu bir işleve sahip. Hizmet bir taraftan liberal faydacı unsurlar taşıyarak –ve kalkınma, sınırsız büyüme gibi ideallerle eklemlenerek– AKP iktidarının yaptığı duble yolları, çılgın projeleri, TOKİ'leşmeyi, hastaneleri, sosyal yardımı ve benzeri faaliyetleri toplumsal gereklilik ve yarar etrafında çerçevelerken diğer taraftan da İslam'a ve/ya Türklüğe hizmet üzerinden bölgesel anlamda yayılmayı ve gücünü arttırmayı güden bir medeniyet söylemine gönderme yapar.

Aslında hizmetin faydacı ve medeniyetçi damarlarının yayılmacılık konusun-

30 Erdoğan bir çok konuşmasında, kendi bakanları arasında Kürt olan dört bakanın varlığından gururla bahsederek, parlamentodaki Kürt milletvekili sayısına referans vererek ve Diyarbakır gibi bölgelere, Kürtçe öğrenmeye niyetli polis müdürleri atayarak AKP'de ayrımcılığın olmadığının altınız çizmiştir.

31 Türkiye'nin dış politikasındaki son 10 yılda çeşitli mekanizmalar ve emperyal kültür politikaları üzerinden yayılma hevesinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Ökten (2012).

32 AKP'nin hizmet politikasının bir tür söylemsel envanterini çıkaran değerli bir çalışma için bkz. Türk (2014: 212-226).

da birbirlerini beslediğini söyleyebiliriz. Joan Copjec'in (1994: 84-5) ifadesiyle faydacı paradigma; arzuyu, sınırsız ve ortak faydaya hizmet eden bir kullanım değerine indirgenebilecek bir şey olarak gördüğünden güçlü bir yayılmacı eğilim içerir. Faydacı toplumsal işbölümü, hem bireysel memnuniyetin sürekli arttığı hem de faydalı bireylerin uyumlu bir şekilde –yararlı ve gerekli ürünler üreterek– bir arada iş gördüğü bir toplum fantezisine dayanır. AKP bu faydacı fanteziyi, kendini aynı zamanda CHP'ye karşıt konumlandırmak için popülist mantığın bir unsuru olarak da harekete geçirir. Hizmetkâr şirket devletin amacı; ürettiği mal ve hizmet ile idare ettiği nüfusu *sadece* memnun etmek değil, eski bürokratik rejimden *çok daha iyi ve etkili* bir biçimde memnun etmek, özellikle de daha önceki rejim tarafından 'kalkınmanın ve ilerlemenin faydalarından mahrum bırakılmış' yoksul ve itibarsızlaştırılmış kesimleri de memnun etmektir.[33] Hükümetin hizmet ederek 'iş yapanlar' ile 'konuşmaktan başka iş yapmayanlar' arasında kurduğu karşıtlık, toplumsal alanı fayda buyruğu altında bir arada tutmaya çalışan şirket devletin popülist mantığını oldukça iyi ifade ettiğini düşünüyoruz. Bunun karşılığında bu hizmetleri tüketen vatandaştan beklenen, bir yandan bu hizmete karşı şirket devlete sadakat göstermesi, diğer yandan da başka vatandaşların tüketebilmesi için faydalı değerler üretmeye devam etmesidir.[34] Herkesi memnun edecek yararlı ürünlerin uyumlu bir karşılıklılık içinde üretilip tüketildiğini varsayan faydacılık fantezisi toplumsal çatışmayı bastırıp görünmez kılan her fantezi gibi düş kırıklığı yaratacaktır. Yine her fantezi gibi faydacılık da sadece harekete geçmesi için arzuya bir senaryo vermekle kalmaz, aynı zamanda bu senaryoyu köstekleyecek engelleri de takdim eder – ve böylece fanteziye içkin bir imkansızlığı dışsallaştırır. AKP hükümeti de şirket devletin ürettiği hizmeti takdir etmeyerek 'müşterek' haz havuzuna katılmayı reddeden, bu fanteziye duygusal olarak yatırım yapmayan toplumsal kesimleri hizmet siyasetine ket vurmaya çalışan, bunun için komplo düzenleyen düşmanlar olarak resmeder. AKP'nin CHP'ye karşıtlık üzerinden kurduğu ve sürekli takviye ettiği popülist siyaset çerçevesinde bu düşmanlar iyice düşmanlaşır; AKP iktidarı bu faydalı projelerin reddini AKP hükümetinin temsil ettiği kimliğin toptan bir reddi ve eski rejimin yandaşlığı olarak kodlamakta ve bu hizmetleri istemeyen kesimlere karşı aşırı bir hınç ve saldırganlık üretmektedir.

Hizmet metaforunun çağrıştırdığı medeniyet paradigması ise şirket devletin Türk-İslam söyleminde ifadesini buluyor. Bu ikinci anlamın, makina gibi çalışan şirket devlete uhrevi bir misyon, bir ruh verdiğini söyleyebiliriz. Bu mede-

33 Hizmet metaforunun, AKP'nin popülist siyasetinde nasıl işlediğinin daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Özselçuk (2015).

34 Burada açımlayamasak da çok önemli başka bir nokta da hizmet politikasının aynı zamanda bir ilksel sermaye birikimi aracı olduğudur. Zira bütün bu hizmetler yapılırken aslında devlete yakın olan şirketler çeşitli sektörlerde (özellikle inşaat, hizmet, enerji ve medya sektörleri) aldıkları büyük ihalelerle ciddi anlamda bir sermaye birikimine gitmektedir. AKP sadece devleti dönüştürmedi, aynı zamanda kendine bağımlı ve sadık bir sermaye sınıfını da güçlendirdi, kısmen de yarattı diyebiliriz.

niyetçi misyondan kastedilen –özcü bir kökene gönderme yapılarak ve yayılmacı bir saik ile– Türkiye dışındaki Türklere ve Müslümanlara hizmet götürülmesi. Böylesi bir bölgesel yayılma, faydacı büyüme ve kalkınmaya da ideolojik bir koşul sağlıyor. Kökü 19. yüzyıla giden bu hizmet fantezisine göre, Türkler tarih boyunca büyük fedakarlıklar yaparak dünyaya medeniyet taşımış, özellikle İslam medeniyetinin Batı'ya taşınmasında ve Batı'ya karşı korunmasında temel bir aktör olarak tarih sahnesine çıkmışlardır.[35] AKP hükümetinin hizmet idealini seferber etmesinde, bu ikinci anlamın güncelleştirilmiş bir uyarlamasını görüyoruz: Hizmet söylemiyle AKP, bir taraftan, Müslüman dünyayı ve Arapları küçümsediğinden onlara sırtını dönmüş olan CHP geleneğine mesafe almakta, diğer yandan da bu söylem, AKP'nin –yeni Osmanlıcılık üzerinden– kendini Müslüman milletlerin koruyucusu ve yüce gönüllü bir hamisi olarak hayal ederek onlara karşı yeni bir üstünlük ilişkisi inşa etmesine olanak vermektedir.

Toparlarsak; şirket devlet, hizmet üzerinden hem kendi sınırları içinde fayda üreterek kale alınmamış yoksul (dindar) vatandaşı ihya edip onlara itibar dağıtıyor hem de kendi sınırları dışında bir dönem Osmanlı denetiminde olmuş topraklarda yaşayan ihtiyaç sahibi imgesel ümmete lütuf edip 'yardım elini uzatarak' kalplerini kazanmaya özeniyor.[36] AKP hizmetle, bir yandan vatandaşların çeşitli arzularını, bu arzular sadece tüketilecek faydalı gereksinimlermiş gibi varsayıp tatmin edip kısmen tanıyor; diğer yandan Türk-Sünni İslam kimliğini öncelikli bir konuma oturtarak bunun dışında kalan diğer kimliklere, bir hiyerarşi içerisinde belirli yerler ihsan ederek ve farklı kimliklerle farklı seviyelerde yakınlıklar kurarak kısmen tanıyor.

Sonuç yerine: Tanımanın ötekisi olarak özerklik

AKP iktidarı ile inkardan kısmi tanımaya doğru dönüşen devletin yeni kimlik siyaseti bir taraftan, alternatif siyasi bir tahayyül (*demokratik özerklik*) içinden çok daha kapsamlı bir çözüm talep eden Kürt hareketine verdiği stratejik bir yanıt olarak ortaya çıkıyor; diğer taraftan da dışlayıcı cumhuriyet rejimini tamamen geride bıraktığını iddia ederek kapsayıcı (*emperyal*) bir evrensellik vaadi ile bölgesel olarak yayılmacı bir devlet idaresi kurmaya çalışan AKP'nin yeni beden

35 Etienne Copeaux (1996) hizmet söyleminin tarihsel olarak ortaya çıkışını 19. Yüzyılda, ulus devletlerin ortaya çıktığı döneme dayandırıyor. Copeaux'ya göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun, Batı'nın askerî ve kültürel taarruzuna maruz kaldığı bir dönemde, bu söylem Türklere kendilerini 'ötekileri'yle bir arada düşünebilme imkanını verdi (Burada ötekilerden kastedilen Batı medeniyeti ve Araplardır). Hizmet söylemi, Batı'ya hem karşı olup hem de onun tarafından tanınma arzusuna devam edebilmeye zemin sağladı.

36 Bölgesel olarak kültürel etki alanını genişletmek için AKP ile birlikte devletin özellikle Balkanlar, Ortadoğu, Güney ve Orta Asya'ya ciddi miktarda kaynak aktardığı, var olan mekanizmalara yenilerini ekleyerek kayda değer oranda kapasite artırdığı bilinmektedir. Eğitim, sağlık ve kültürel değişim alanlarında faaliyet gösteren Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA) başta olmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yunus Emre Kültür Merkezi gibi kurumların yurtdışındaki –emperyal– faaliyetlerinin bir analizi için bkz. Öktem (2012).

politikasını ifade ediyor. Bu yazıda, 'yeniden devletiyle kucaklaşan millet' ve 'rekabetçi hizmet piyasası' üzerinden kurgulanan bu beden politikasını çözümlemeye çalıştık. AKP'nin Türkiye bağlamına oldukça seçici ve stratejik olarak temellük etmeye çalıştığı çok kültürcü siyaseti, milliyetçiliğe karşı olan ve devlet modelinin –yöneten ve yönetilenin eşitsiz ilişkisini kurumsallaştıran– merkeziyetçiliğini sarsan bir siyaset olmaktan çok, milli cemaati ve devleti yeniden biçimlendirmeye yarayan yeni bir milliyetçilik ve devlet biçimi olarak da niteleyebiliriz. Kısmi tanıma; vatandaşlık meselesini, esası maddi ve simgesel kaynakların müzakere ve mücadele edilerek yeniden tanımlanması ve dağılımını, bu anlamda da egemenliğin yeniden paylaşımını gerektiren siyasi bir meseleden, kimliklerin ihya ve lütuf edildiği idari bir meseleye indirgemeye çalışıyor.

AKP ile 2009'dan beri barış müzakerelerini yürüten Kürt hareketinin demokratik özerklik talebi ve 'yeni yaşam' vaadi; hem AKP'nin emperyal şirket devlet inşasının kısmi tanıma siyasetinden hem de CHP'nin devletin nötrlüğünde ısrar ederek yapısal dışlanmışlıklara körleşen yaklaşımından oldukça uzağa düşmekte. Siyasi ifadesini HDP'de bulan yeni evrensellik vaadi, meşruiyetini ne soyut hukuki eşitliğe ve tarafsızlığa ne de millet ve hizmetin 'kapsayıcı' adil düzenine dayandırır; bilakis, eşitlik ve adil düzen kavramlarının yapısal eşitsizlikleri yeniden üreten –maddi ve simgesel– zeminlerini (egemenliği merkezileştiren devlet, talepleri faydaya indirgeyen piyasa, aidiyetleri hiyerarşik bir düzene sokan ayrıcalıklı kimlik gibi) sorgulayarak bu kavramları 'halklar'ın siyasete doğrudan katıldıkları radikal demokratik bir müzakereye açmak istemektedir. Bu hem egemenliğin yerel birimlere devredilmesi suretiyle ihtiyaçları ve talepleri belirleme ve *temsil etme süreçlerinde demokratikleşmeyi* hem de egemenlik alanlarını toplumsallaştırarak ihtiyaçları ve talepleri besleyen *yapısal eşitsizliği yeniden üreten koşulları dönüştürmeyi* önermesi bakımından radikal bir biçimde AKP ve CHP'nin siyaset ve toplum tahayyüllerinden ayrılır. Bu anlamda HDP çeşitlilik siyasetini –sadece– kimliklerin tanınması ya da –sadece– yasal eşitliğin tanınması üzerinden değil, özgürleşme ve eşitlik arasındaki kurucu bağı görünür kılarak yürütmeye çalışıyor (Balibar, 1994).[37]

Emperyal şirket devletin demokrasi anlayışı, vatandaşı edilgenleştiren kültürel kimlikler ve faydalı hizmetler üzerinden kapsamaya ve idare etmeye çalışırken yerelci demokratik özerklik, vatandaşı kendi kendini yönetmesi ve egemenliği kullanması için yeni kurumsallıklar inşa ederek siyasileşmeye çağırmakta. Bu iki tahayyül arasında egemenlik anlayışları bakımından çözülmesi zor bir çatışma ile karşı karşıyayız. Sürdürülmekte olan barış ve çözüm süreci işte bu birbirine karşıt iki anlayışın birbiriyle mücadelesinin farklı bir zeminde ve farklı araçlarla devam etmesi olarak değerlendirilebilir. Egemen, özgürleşme ve eşit-

37 Çünkü maddi ve simgesel bakımından eşit olmayanların özgürleşme imkanı da yapısal olarak kısıtlandığı gibi, özgür olamamak da eşitliği egzersiz edememek ve eşit olamamak anlamına gelmektedir.

lik arzusunu belirli ihtiyaçlara ve kimliklere dönüştürüp bunları kısmen tanıdıkça, ötekinin arzu ve taleplerini sabitleyip onu bir kategoriye hapsetmeye ('ezme'ye) çalıştıkça, öteki de özerklik talebini kendisi gibi egemenlik ilişkisinin diğer ('ezilen') tarafında kalan başka taleplere açarak evrenselleşmenin, özgürleşme ve eşitlik arzusunu egemenin onayına bırakmaksızın inşa etmenin yollarını aramaktadır.

İçinde bulunduğumuz konjonktürde emperyal şirket devletin evrensellik vadeden yayılmacı siyaseti, özellikle Ortadoğu politikasını göz önünde bulundurduğumuzda, büyük ölçüde bölgedeki siyasi etkisini yitirmekte ve aynı zamanda hükümet, Suriye'deki cihatçı örgütlere desteği nedeniyle bölgesel ve küresel ölçeklerde zemin kaybederek yalnızlaşmaktadır. Buna karşın, hem Kürt meselesi yerel bir mesele olmaktan çıkarak gittikçe daha çok aktörlü, çetrefilli, bölgesel bir mesele haline dönüşmekte hem de Şengal ve Kobane'de Irak Şam İslam Devleti (IŞİD) adlı cihatçı örgüte karşı direnmesi sayesinde Kürt hareketi, ulus ötesi bir itibar kazanarak güç biriktirmektedir. Hükümetin uluslararası ilişkilerde yalnızlaşması ve Kürt hareketinin bu süreçten güçlenerek çıkmasının şirket devletin kısmi tanıma politikasına nasıl yansıyacağını görmek için henüz erken: Ya hükûmet demokratik özerklik talebiyle yüzleşerek ve barış sürecini derinleştirip hızlandırarak siyasi krizden demokratikleşerek bir çıkış arayabilir ya da özerklik talebini yadsımaya devam edip süreci yavaşlatıp toplumsal çatışkıları derinleştirerek ve daha fazla otoriterleşerek gittikçe içine kapanabilir.

KAYNAKÇA

Ahıska, Meltem (2005) *Radyonun Sihirli Kapısı. Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, Metis Yayınları, İstanbul.

Ahmed, Sara (2007) "Multiculturalism and the Promise of Happiness", *New Formations*, 63(1): 121-138.

Akça, İsmet (2014) "Hegemonic Projects in Post-1980 Turkey and the Changing Forms of Authoritarianizm", Akça, İ., Bekmen, A. ve Özden, B. A. (der.), *Turkey Reframed. Constituting Neoliberal Hegemony* içinde, Pluto Press, Londra, 13-46.

Aktar, Ayhan (1996) "Trakya Olaylarını 'Doğru' Yorumlamak", *Tarih ve Toplum*, 155: 45-57.

Ang, Ien (2010) "Between Nationalism and Transnationalism: Multiculturalism in a Globalising World", *ICS Occasional Paper Series*, 1(1): 1-14.

Balibar, Étienne (1994) *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Routledge, Londra.

Balibar, Étienne (2004) "Dissonances within Laïcité", *Constellations*, 11(3): 353-367.

Becker, Gary (1957) *The Economics of Discrimination*, University of Chicago Press, Chicago.

Beşikçi, İsmail (1990) *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*, Institut Kurde de Paris, Paris.

Brown, Wendy (1993) "Wounded Attachments", *Political Theory*, 21(3): 391-410.

Brown, Wendy (2008) *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press.

Bruff, Ian (2014) "The Rise of Authoritarian Neoliberalism", *Rethinking Marxism*, 26(1): 113-129.

Copeaux, Etienne (1996) "Hizmet: A Keyword in the Turkish Historical Narrative", *New Perspectives on Turkey*, 14: 97-114.

Copjec, Joan (1994) "The Sartorial Superego", *Read My Desire* içinde, MIT Press.

Davutoğlu, Ahmet (2011) "Dışişleri Bakanı Sn. Ahmet Davutoğlu'nun IV. Büyükelçiler Konferansı Açış Konuşması", <http://www.tuicakademi.org/index.php/yazarlar1/34-burak-yalim/2554-4-buyukelciler-konferansi-turk-dis-politikasinda-durmak-ve-anlamak>.

Eder, Mine (2013) "Understanding 'Bulldozer Neoliberalization a la Turca'?: Political Economy of AKP and Beyond", Boğaziçi Chronicles *Translocal Commons. A Colloquium with Susan Buck-Morss* için sunulmuş tebligat, 31 Ekim 2013.

Erdoğan, R. Tayyip (2011) "Başbakan Erdoğan'ın 15 Ocak Tarihli TBMM Grup Toplantısı Konuşmasının Tam Metni", <http://m.akparti.org.tr/tbmm/haberler/basbakan-erdoganin-15-ocak-tarihli-tbmm-grup-toplantisi-konusmasinin-tam-me/36444>.

Foucault, Michel (1991) "Governmentality", Burchell, G., Gordon, C. ve Miller, P. (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Hemel Hempstead, 87-104.

Foucault, Michel (2008) *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France 1978-1979*, Palgrave Macmillan, Londra.

Fraser, Nancy (1997) *Justice Interrupts. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Routledge, New York ve Londra, 11-41.

Gunew, Sneja (1998) "The Dilemmas of a Multicultural Nomad Caught Up in (Post)-colonialism", *Postcolonial Studies*, 1(3): 321-31.

Gül, Abdullah (2011) <http://www.tccb.gov.tr/konusmalar/371/81647/buyukelciler-konferansi-munasebetiyle-verdikleri-ogle-yemeginde-yaptiklari-konusma.html>.

Hale, Charles R. (2002) "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, 34(3): 485-524.

Hardt, Michael ve Antonio Negri (2009) *Commonwealth*, Harvard University Press, Harvard, MA.

Işık, Ayhan ve Serhat Arslan (2012) "Bir Assimilasyon Projesi: Türkiye'de Yatılı İlköğretim Bölge Okulları", *Toplum & Kuram*, 6-7: 107-140.

Küçük, Bülent (2009) "Borders of Europe. Fantasies of Identity in the Enlargement Debate on Turkey", *New Perspectives on Turkey*, 41: 89-115.

Küçük, Bülent (2010) "Diversity and the European Public Sphere: The Case of Turkey", <http://eurospheres.org/files/2010/06/Turkey.pdf>.

Küçük, Bülent (2013) "Demokratikleşme Maketi Neye Yarar", <http://www.bianet.org/bianet/toplum/150617-demokratiklesme-maketi-neye-yarar>.

Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford.

Laclau, Ernesto (1992) "Universalism, Particularism, and the Question of Identity", *October*, 61(102): 83-90.

Laclau, Ernesto (2005) *On Populist Reason*, Verso, Londra ve New York.

Lazarrato, Maurizio (2007) "Strategies of the Political Entrepreneur", *SubStance*, 36(1): 87-97.

Madra, Yahya M. (2012) "Yapısal Krizin Sınırları Üzerine Düşünmek", *Özgür Gündem*, Aralık 11.

Madra, Yahya M. ve Fikret Adaman (2013) "Neoliberal Reason and Its Forms: De-politicisation through Economisation", *Antipode*, 46(3): 691-716.

Mouffe, Chantal (1991) "Democratic Citizenship and the Political Community", Miami Theory Collective (der.), *Community at Loose Ends* içinde, University of Minnesota Press, 70-82.

Ong, Aiwa (1996) "Cultural Citizenship as 'Subject-Making'", *Current Anthropology*, 37(5): 737-762.

Öktem, Kerem (2012) "Projecting Power: Non-Conventional Policy Actors in Turkey's International Relations", Kadıoğlu, A., Karlı, M. ve Öktem, K. (der.), *Another Empire?* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 77-108.

Özel, Işık (2012) "The Politics of De-delegation: Regulatory (In)dependence in Turkey", *Regulation & Governance*, 6: 119-129.

Özselçuk, Ceren (2015'de çıkacak) "İktidar Boşluğa İzin Vermez": AKP'nin *Hizmet* İdeali ve Popülizm Üzerine", Madra, Y. M. ve Sökmen, M. (der.), *Yerelötesi Müşterekler* içinde, Metis Yayınları.

Povinelli, Elizabeth A. (1998) "The State of Shame: Australian Multiculturalism and the Crisis of Indigenous Citizenship", *Critical Inquiry*, 24(2): 577-610.

Procacci, Giovanna (2004) "Governmentality and Citizenship", Nash, K. ve Scott, A. (der.), *The Blackwell Companion to Political Sociology* içinde, Blackwell Publishing, Oxford, 342-351.

Rosanvallon, Pierre (2013) *The Society of Equals*, Harvard University Press.

Santner, Eric L. (2011) *The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra.

Saraçoğlu, Cenk (2009) "'Exclusive Recognition': The New Dimensions of the Question of Ethnicity and Nationalism in Turkey", *Ethnic and Racial Studies*, 32(4): 640-658.

Savran, Sungur (2010) "T.C. A.Ş.", *Radikal2*, 2 Eylül, <http://www.sendika.org/2010/02/t-c-a-s-sungur-savran-radikal-2/>.

Suner, Asuman (2011) "Between Magnificence and Monstrosity: Turkishness in Recent Popular Cinema", *New Perspectives on Turkey*, 45: 123-154.

Taşkın, Yüksel (2008) "AKP's Move to 'Conquer' the Center-Right: Its Prospects and Possible Impacts on the Democratization Process", *Turkish Studies*, 9(1): 53-72.

Taylor, Charles (1994) "The Politics of Recognition", Gutmann, A. (der.), *Multiculturalism* içinde, Princeton University Press, 25-75.

Türk, Bahadır (2014) *Muktedir. Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan*, İletişim Yayınları.

Üstündağ, Nazan (2013) "Demokrasi Paketi ve Müşteri Memnuniyeti", <http://www.bianet.org/bianet/siyaset/150303-demokrasi-paketi-ve-musteri-memnuniyeti>.

Young, Iris M. (2000) *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford.

Žižek, Slavoj (2008) "Tolerance as an Ideological Category", *Critical Inquiry*, 34: 660-682.

Arabuluculuk tartışmaları üzerinden Türkiye'de hukuk mesleğine Bourdieucü bir bakış*

*Seda Kalem Berk***

Özet: Bu çalışmada, temel amacı "hukuk uyuşmazlıklarının arabuluculuk yoluyla çözümlenmesinde uygulanacak usul ve esasları düzenlemek" olarak tanımlanan 6325 sayılı Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu etrafında, özellikle avukatlar tarafından gerçekleştirilen tartışmalar, Pierre Bourdieu'nün 'hukuk alanı' kavramı bağlamında okunacaktır. Bourdieu sosyolojisinde alanın sınırları hem alanın kendisine özgü içsel rekabetin unsurları üzerinden hem de dışsal güçlere karşı verilen mücadeleler üzerinden kurulur ve sürekli yeniden tanımlanmaya açıktır. İlk bakışta salt mesleki korumacılık üzerinden okunabilen arabuluculuk tartışmalarının da ampirik bir gözlemi, Türkiye'de hukuk alanının sınırlarının kimler tarafından, ne tür mücadeleler üzerinden belirlendiği sorularına dair yanıtlar sunmaktadır. Bu yanıtlar aynı zamanda hukuk alanı içindeki mücadelelerin tarihselleştirilmesini de mümkün kılar. Bu mücadelelerin daha geniş tarihsel güçler bağlamında okunması, Türkiye'de laik hukuk düzeninin ve bu alanda çalışan profesyonel mesleklerin doğrudan Cumhuriyet çıktıları olmalarının değerlendirilmesini gerekli kılar. Bu bağlamda, Cumhuriyet'in hukuk mesleği ile olan tarihsel bağı, arabuluculuk tartışmalarında hukuk aktörlerinin kendi mesleklerine ve genel olarak topluma ilişkin algılarını kuran ve hâlâ etkileyen tarihsel bir güç olarak değerlendirilir.

Anahtar sözcükler: Hukuk uyuşmazlıklarında arabuluculuk, Pierre Bourdieu, Türkiye hukuk alanı (yasal alan), hukukçu habitusu, Türkiye'de hukuk mesleği, hukuk sosyolojisi.

Giriş

Alternatif uyuşmazlık çözümü, ilk olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) 1960'lı yıllarda, özellikle de mahkemelerin uyuşmazlıkların çözümünde yetersiz kalmaları üzerine kullanılmaya başlanan bir kavramdır. Dönemin ekonomik

(*) Bu çalışma yazarın doktora tezinden derlenmiştir (Kalem, 2010).

(**) Yrd. Doç. Dr. İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Öğretim Üyesi, skalem@bilgi.edu.tr.

ve sosyal çalkantıları uyuşmazlıkların gerek sayısında gerekse çeşidinde ciddi bir artışa yol açmış; bu artışın mahkemeler eliyle çözülemeyecek kadar büyük bir iş yükü yarattığı görülmüştür.[1] Bu bağlamda, resmî yargı süreçlerine alternatif olarak ortaya çıkan bu yöntemler, kişilerin hukuki ihtiyaçlarını ve taleplerini mahkeme süreci dışında veya onunla birlikte[2] –ve böylece çoğu zaman daha ucuz, daha hızlı ve daha etkili bir şekilde– karşılamalarını sağlamaya yönelik bir dizi pratikleri içerir.[3] Bu yöntemler genel olarak uyuşmazlığın taraflarının gönüllü olarak, tarafsız bir üçüncü kişi tarafından yönetilecek bir sürece dâhil olmalarını içerir. Bu bağlamda, herhangi bir yöntemin olmazsa olmazları tarafların gönüllülüğü, uyuşmazlığı idare edecek üçüncü kişinin tarafsızlığı ve süreç boyunca paylaşılan bilgilerin gizliliğidir. Tam da bu unsurlar nedeniyle, bu yöntemler ile uzlaşının daha çabuk ve daha kalıcı şekilde sağlanabileceği ve buna bağlı olarak da tarafların memnuniyetinin daha fazla olacağı öngörülür.

Bu tür alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemlerinden birisi ve belki de genel olarak en çok tanınanı da arabuluculuk yöntemidir. Farklı hukuk sistemlerindeki uygulamaları ve süreçleri değişse de,[4] genel olarak arabuluculukta temel fikir, iki kişi arasındaki uyuşmazlığın tarafların üzerinde anlaşacakları bir üçüncü kişinin yöneteceği tarafsız ve gizli bir süreç içerisinde çözümlenmesidir (Bulur, 2007). Bu bağlamda arabuluculukta esas olan tarafların hür iradeleriyle sürece katılmayı ve süreci sürdürmeyi kabul etmelerinin yanı sıra, sonuçta bir uzlaşıya varılırsa bu uzlaşıya da gönüllü olarak katılmalarıdır. Burada esas mesele, üçüncü kişi olan arabulucunun süreci yönetmesi ancak kişileri yönlendirmemesi ve hiçbir surette taraflar adına karar almamasıdır. Arabulucu esasen uyuşmazlık içerisinde olan tarafların kendi taleplerini tarafsız ve özgür bir ortamda dile

1 ABD'de alternatif uyuşmazlık çözüm teorisinin ve kurumlarının ortaya çıkışında mahkemelerin işleyişine ilişkin eleştirel bir tutumun yattığı tespitinin bir değerlendirmesi için bkz. Silbey ve Sarat, 1989.

2 Bazı modellerde arabuluculuk ya da uzlaşma gibi yöntemlerin mahkeme sürecine paralel olarak yürütüldüğü de görülmektedir. Örneğin bir boşanma davası sürerken tarafların boşanma anlaşmasının maddeleri üzerine bir arabulucu vasıtasıyla uzlaşmaları mümkündür. Belçika ve Hollanda modelleri bu uygulamanın örnekleridir (Türkiye Barolar Birliği, 2011).

3 Özellikle hukuk yargılamasının alanına giren uyuşmazlıkların –çoğunlukla ticari ve kişisel anlaşmazlıklar– yaklaşık %90'ının dava süreci dışındaki yöntemlerle çözümlendiği ABD'de bu tür alternatifler çok çeşitlidir. Mağdur-fail arabuluculuğu (*victim-offender mediation*) ya da hukuk uyuşmazlıklarındaki arabuluculuk (*mediation*) yönteminin yanı sıra *arbitration* olarak geçen tahkim yöntemi, *negotiation* olarak geçen müzakere yöntemi ya da *mini-trial* olarak bilinen kısa yargılamalar bunlardan bazılarıdır (American Bar Association Section of Dispute Resolution, 2006). Çoğunlukla İskandinavya hukuk sistemlerinde yaygın olarak başvurulan, Türkiye hukuk sistemine ise 2012 yılında giren *ombudsmanlık* (kamu denetçiliği kurumu) ise vatandaşlarla idare arasındaki sorunların mahkeme dışı bir kurum eliyle çözülmesi anlamına geldiği için bir başka alternatif uyuşmazlık çözüm aracı olarak değerlendirilebilir.

4 Örneğin Kıta Avrupası hukuk sistemlerindeki uygulama ile Anglo-Sakson hukuk sistemlerindeki uygulamanın Almanya ile Avusturalya özelinde bir karşılaştırması için bkz. Alexander, 2001. Kıta Avrupası'nda uygulanan farklı modeller için bkz. Bulur, 2007; Türkiye Barolar Birliği, 2011. Arabuluculuk aynı hukuk sistemi içerisinde de birden fazla farklı şekilde yapılabilir. ABD'de arabulucular tarafından uygulanan farklı yöntemlere ilişkin bir değerlendirme için bkz. Silbey ve Merry, 1986.

getirebilmelerini ve bu talepler doğrultusunda her iki tarafın da memnun olacağı şartları içeren bir uzlaşıya varılmasını sağlamak ile yükümlüdür. Bu bağlamda da arabuluculuk, hakem heyetleri ya da tahkim gibi üçüncü kişilerin doğrudan taraflar adına karar verdikleri yöntemlerden de ayrılır. Tüm bu niteliklerinden ötürü, arabuluculuk uygulamalarının taraflardan birinin mecburen 'kaybettiği' dava süreçlerinin aksine, her iki tarafın da kazanabildiği yöntemler olduğu öne sürülür (Lieberman ve Henry, 1986; Worchel ve Lundgren, 1991). Tarafların sürece gönüllü olarak katılmaları, süreç boyunca taleplerini özgürce dile getirebilmeleri ve bu talepleri sonuca yansıtabilmeleri fikri, taraflar arasında varılacak olası bir anlaşmaya uymayı da –herhangi bir yaptırım olmaksızın– daha mümkün hale getirmektedir.[5] Tam da bu nedenle arabuluculuk ve benzeri kurumların, temel fikri kişiler arasında ya da genel olarak toplum içerisinde bozulan ilişkilerin onarılması olan 'onarıcı adalet' anlayışından beslendikleri görülür.[6]

Bugün arabuluculuk resmî bir kurum olarak Türkiye hukuk sistemi içerisinde de yerini almıştır. Temel amacı "hukuk uyuşmazlıklarının arabuluculuk yoluyla çözümlenmesinde uygulanacak usul ve esasları düzenlemek" olarak tanımlanan 6325 sayılı Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu, 2012 yılının Haziran ayında *Resmî Gazete*'de yayımlanarak kabul edilmiş ve 22 Haziran 2013 tarihi itibarıyla yürürlüğe girmiştir.[7] Bu kanun en genel anlamda, tarafların dava açmak konusunda serbestçe tasarrufta bulunabilecekleri özel hukuk uyuşmazlıklarını, bir arabulucu aracılığıyla mahkemeye gitmeden çözmelerini öngörür. Esasen arabuluculuk kurumu Türkiye hukukunun yabancı olduğu bir kurum da değildir. Daha önce 2005 yılında kabul edilen 5271 sayılı Ceza Muhakemesi Kanunu'nun 253 ila 256. maddelerinde düzenlenen ve fail ile mağdur veya suçtan zarar gören gerçek veya özel hukuk tüzel kişisinin uzlaştırılmasını öngören uzlaşma kurumu da Türkiye yargısı içerisinde bir alternatif uyuşmazlık çözüm mekanizması olarak yerini almıştır. Mevzuat da bu tür alternatif uzlaşma yollarını tanımaktadır. Örneğin, 1136 sayılı Avukatlık Kanunu'nun "Uzlaşma Sağlamak" kenar başlıklı 35/a maddesinde, avukatlara karşı tarafı uzlaşmaya davet etme yetkisi tanınır. 6100 sayılı Hukuk Muhakemeleri Kanunu'nun "Ön İncelemenin Kapsamı" kenar başlıklı 137. maddesinde ise mahkeme hâkimine yargılamanın başında tarafların üzerinde serbestçe tasarruf edebi-

---

5 Alternatif yöntemlerin özellikle de dava sürecine kıyasla sahip oldukları avantajların kısa bir değerlendirmesi için bkz. Lieberman ve Henry, 1986.

6 Onarıcı adalet kavramının içeriği ve bu kavram çerçevesinde yürütülen programlara ilişkin bilgilendirici bir kaynak için bkz. United Nations Office on Drugs and Crime, 2006. Alternatif uyuşmazlık çözümü, aynı zamanda gene özellikle 1960'larda ABD'de adından bir hareket olarak bahsettirmeye başlayan 'adalete erişim' (*access to justice*) düşüncesi bağlamında da değerlendirilir (Cappelletti, 1993).

7 Arabuluculuk kurumuna dair çalışmalar, Adalet Bakanlığı tarafından 2007 yılında bakanlık temsilcilerinin yanı sıra akademisyenlerden, meslek örgütü temsilcilerinden, alt mahkemelerde görevli hâkimler ile Yargıtay'da görevli bazı hâkimlerden kurulu bir komisyon eliyle yürütülmüştür.

leceği davalarda onları sulhe teşvik etmek hususunda öncelikli bir görev yüklenmektedir. Benzer şekilde, 6356 sayılı Sendikalar ve Toplu İş Sözleşmesi Kanunu'nun 50. maddesinde de toplu iş uyuşmazlıklarının çözümünde bir arabulucunun görevlendirileceği hüküm altına alınmaktadır.[8]

Hal böyle iken, alternatif uyuşmazlık çözümü alanındaki düzenlemeler Türkiye hukuk camiası içerisinde sıklıkla tartışmalara neden olmuştur. Örneğin, 2005 yılında yeni Ceza Muhakemesi Kanunu'nda düzenlenen uzlaşma kurumuna dair Türkiye Büyük Millet Meclisinde (TBMM) yapılan görüşmelerde, kanun tasarısının toplumsal yapıyı ve kültürel nitelikleri dikkate almadan hazırlandığı ileri sürülerek uzlaşma kurumuna ciddi itirazlarda bulunulmuştur. Uzlaşmanın tasarıda öngörüldüğü şekilde kanunlaşması halinde, kurumun "tamir edilmez sonuçlar doğuracağı", adalet sistemini tamamen mahvedeceği, yargının özelleştirilmesi anlamına geleceği, yargının bağımsızlığını tehlikeye atacağı veya bu yeni kurum ile birlikte hukuk sisteminin tamamen vahşi kapitalizme teslim edileceği öne sürülmüştür (Özyiğit Ayata, 2009: 67). Uzlaşma kurumuna getirilen eleştiriler, tasarının kanunlaşmasından sonra da devam etmiştir. Bu kurumun yargılama süreçlerini uzatacağı, savcıların iş yükünü artıracağı, adil yargılanma ve adalete erişim hakkının özellikle kadınlar ve çocuk mağdurlar için tehlikeye atılabileceği yönünde endişeler sıklıkla dile getirilmiştir (*a.g.e.*, 2009). Benzer şekilde, arabuluculuk kurumu da TBMM'nin gündemine getirildiği andan itibaren hukuk dünyasında ciddi tartışmalara yol açmıştır. Örneğin T.C. Adalet Bakanlığı, Türkiye Barolar Birliği (TBB) ve Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) işbirliğiyle 6 Aralık 2011 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "Türkiye'de Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Uygulamaları Uluslararası Çalıştayı", İstanbul Barosu üyesi bazı avukatların, toplantıya katılanlara 'kırmızı kart' göstermesiyle protesto edilmiştir. "Arabuluculuk Arabozuculuktur", "Arabuluculuk Tekelleşme Tek-elleşmedir", "Arabuluculuk hakkın ve adaletin, gücün, kayırmanın, keyfiliğin insafına terk edilmesidir", "Arabuluculuk mafya ve tarikat adaletinin tavsiyesi adaletin ise tasfiyesidir", "Arabuluculuk, hukukun gücünün, gücün hukuksuzluğuna teslimidir", "Arabuluculuk mafya-tarikat-cemaat adaletinin egemen olmasıdır" gibi sloganlar, bu yeni kuruma hangi temellerde karşı çıkıldığını özetler niteliktedir (İstanbul Barosu, 2011). Nitekim eyleme ilişkin açıklamalarında İstanbul Barosu Başkanı bu kanun tasarısına karşı Baro olarak sonuna kadar direneceklerini ve "mesleği, meslektaşları, vatandaşın hak ve hukukunu sonuna kadar koruyacaklarını" ifade etmiştir.

Bu eylem arabuluculuğa yönelik tepkilerin ortaya konulduğu tek durum da değildir. Arabuluculuk yasalaşma sürecinde farklı baroların, zaman zaman TBB'nin, zaman zaman hukuk akademisinin, zaman zaman da bireysel olarak avukatların eleştirdiği; hatta ciddi mücadeleler içerisine girdikleri bir kurumdur. Tartışmaların bir kısmı bu kurumun hukuk düzenine, yargıya, mahkeme-

8 Düzenlemelere ilişkin daha detaylı bir aktarım için bkz. Pektaş, 2008.

lere nasıl bir alternatif sunacağına odaklanırken; bazılarında arabuluculuk hukuk alanında faaliyet gösterecek 'yeni bir meslek' olarak görülmüş ve tam da bu nedenle kuruma dair yürütülen çalışmalara karşı çıkılmıştır. Bu eleştiri, özellikle de avukatlık mesleğinin alanının daraltılması, ciddiyetinin zarar görmesi, hukuk öğretiminin küçümsenmesi gibi kaygılar üzerinden dile getirilmiştir. Ancak tartışmalar aynı zamanda siyasal ve toplumsal kaygılar üzerinden de ilerlemiştir. Arabuluculuk kurumu bazen Cumhuriyet kanunlarına indirilmiş bir darbe, bazen 'kadı yargılaması' olarak görülürken; zaman zaman da seküler hukukun ve kurumlarının devletin elinden alınması olarak yorumlanmıştır. Çoğu zaman ise, toplumun 'uzlaşma kültürü' olup olmadığı sorgulanmış ve arabuluculuğun bu toplumla ne derece uyumlu bir kurum olduğu tartışılmıştır.

Bu bağlamda, eleştirilerin bir kısmı mesleki mücadeleler olarak şekillenirken, kuruma karşı tepkiler bir yandan da Türkiye'de hukukçuların siyasi ve toplumsal tahayyüllerine dair bir resim çizer. Cumhuriyet modernleşmesinin en önemli araçlarından biri olan rasyonel hukuk ile yeni rejimin önde gelen misyonerlerinden olan hukukçuların,[9] Türkiye akademisinde çoğunlukla pozitivist değerlendirmelere tabi tutulmuş olmaları bu tahayyüllere ilişkin bilgiyi son derece sınırlı kılar. Türkiye'de hukukçu olmanın ne anlama geldiğini, hukukçuluğun nerelerden kurulduğunu, bu alanın aktörlerinin daha geniş siyasi ve toplumsal ilişkiler içerisinde nasıl konumlandırıldığını anlamaya yönelik sınırlı sayıda sosyal bilim çalışması bulunmaktadır.[10] Oysa bugün Türkiye'de siyasi ve toplumsal tartışmaların hemen hemen tamamı hukuk düzenine ve hukuk kodlarına atıfla şekillendirilmekte, hukuk alanında profesyonel olarak yer alan farklı aktörler bu tartışmalarda sıklıkla yer almaktadır. Hal böyle iken, hukuk dünyasında mücadelelerin nerelerden kurulduğunu anlamaya çalışan, hukuk aktörlerinin bu mücadeleler içerisinde nasıl konumlandıklarına bakan ve tüm bunların daha geniş tarihsel, toplumsal ve siyasi mücadeleler bağlamında bir okumasını yapan sosyal bilim çalışmaları yetersiz kalmaktadır. Bu alandaki çalışmaların eksikliği, esasen hukukun salt bir normatif sistem olmanın ötesinde, siyasi, toplumsal, ekonomik ve ideolojik bir yapı olduğunun anlaşılmasına da engel olmaktadır.

Bu çalışmada ise tam da bu eksiklikten yola çıkılarak, hukuk alanına ait mücadeleler, bu mücadelelerin kimler tarafından ne tür söylemler ve pratikler üzerinden yürütüldüğü ve tüm bunların daha geniş iktidar alanıyla nasıl ilişkilendirilebileceği sorularını, arabuluculuk tartışmaları ekseninde değerlendirilecektir.

---

9 Rejimin taşıyıcılığını üstlenen bir başka meslek grubu da mühendislerdir (Göle, 1986).

10 Bu alanda özellikle avukatlığı meslekler sosyolojisi bağlamında ele alan bazı çalışmalar bulunmaktadır (Cirhinlioğlu, 1997; Uzun, 2000). Ayrıca gene özellikle avukatlığın ekonomi politiği üzerine yapılan araştırmaların yanı sıra (Akbaş, 2011); mesleğin ideolojik yapısına bakan çalışmalar (İnanıcı, 2001; Özman, 2001; Erozan, 2005); siyaset ile hukuk arasındaki ilişkiyi barolar ve avukatlık mesleği üzerinden inceleyen çalışmalar (Elveriş, 2014; Özman, 1995); küreselleşmenin hukuk dünyasındaki ve hukukçular üzerindeki etkilerine bakan çalışmalar (Türem, 2001); ile hukukçuların sıradan insanlarla birlikte hukukun gündelik hayatını nasıl kurduklarına ve anlamlandırdıklarına bakan çalışmalar da bu alana çok değerli katkılar sunmaktadır (Koğacıoğlu, 2003).

Bu değerlendirme temelde Pierre Bourdieu'nün 'hukuk alanı'[11] kavramsallaştırması bağlamında yapılacaktır. Bourdieu sosyolojisinde alan, o alanı tanımlayan özgül sermayenin elde edilmesi ve korunması adına verilen mücadelelerin sahası olarak kurulur. Hukuk alanı da yargı kararlarından yazılı hukuk metinlerine, meslek örgütlenmelerinden hukuki bilginin dolaşımına ve burada ele alınan türden kanun yapma süreçlerine kadar bir sürü farklı pratiği barındıran bir alan olarak, esasen bu tür mücadeleler üzerinden kurulur ve korunur. Bu çerçevede, alanın sınırları da her daim yeniden tanımlanmaya açıktır. Örneğin Yves Dezalay ABD'de arabuluculuk tarihinin, yargının profesyonel arabuluculuk faaliyetleri tarafından 'sömürgeleştirilmesi'nin tarihi olduğunu söyler. Bu bağlamda, artık dava dosyalarının yerini çoğu zaman bir hükümle sonuçlanmayan bir sürü 'usulü bölüm' alır ve esasen bu alanı sömürgeleştiren yeni grup, mahkemeleri de istila ederek kendi *habitus*ünü ve *modus operandi*sini hukuk alanına taşır (Dezalay, 1994: 177-178). Dezalay, bu gelişmelerin bir zamanlar alternatif yöntemler kulvarına büyük bir istekle geçen avukatları dahi son kertede tekrardan dava avukatlığına dönmeye teşvik ettiğini ileri sürer. Bu tür gelişmeler bir yandan iş dünyası ve siyasal gelişmeler gibi dışsal güçlerin alana ait pratikler üzerindeki etkilerinin sonucuyken; bir yandan da alan içindeki profesyonel faaliyetlerin dönüşmesinin sonucudur (*a.g.e.*: 178).

Bu bağlamda arabuluculuğun Türkiye hukuk düzeni içerisinde belirli bir bilgi ve pratik birikimi olarak kimler tarafından ve nasıl kurulduğunun tespiti de bu birikimin var olan hukuk alanını kuran 'yasal külliyat'ın[12] neresine denk düştüğünü anlamaya olanak tanır. Bir diğer deyişle bu çalışma, esasen 'arabuluculuğun kurgulanma sürecini' belirleyen meselelerin bir değerlendirmesidir; zira bu kurgulanma süreci bir yandan arabuluculuğun hukuk alanının neresinde konumlandırılacağını belirlerken bir yandan da aslında hukuk alanının sınırlarının pratikte ne şekilde müzakere edildiğini de gösterir (Dezalay ve Garth, 1996: 10). Bu şekilde arabuluculuk tartışmalarında, hukuk alanında kabul gören ve toplumsal olarak da haklılaştırılmış belirli bir bilme ve eyleme kapasitesinin izini takip etmek de mümkün hale gelir. Diğer yandan, bu kapasitenin hem toplumsal olarak kabul görmüş olması –zira hukukçuların hukuku belirleme, yorumlama ve uygulama konusundaki teknik kapasitelerine ilişkin bir haklılaş-

---

11 Bourdieu tarafından "*juridical field*" olarak kullanılan bu kavram, başka yazarlar tarafından Türkçeye 'yasal alan' (Bourdieu, 1987/2005) veya 'yargısal alan' olarak çevrilmiş ve kullanılmıştır (Koğacıoğlu, 2009). Bu çalışmada ise kavram 'hukuk alanı' olarak kullanılmıştır. Bu kullanımın temel nedeni, esasen Bourdieu'nün alana atfettiği niteliklerdir. 'Yasal alan' kavramsallaştırmasında alana ait tek özelliğin yasallık olduğu izlenimi öne çıkarken; 'yargısal alan' kullanımı ise yargısal faaliyetlerin alanı tanımlayan yegane faaliyetler olarak anlaşılması tehlikesini barındırır. 'Hukuk alanı' kavramının bu bağlamda Bourdieu'nün sadece yazılı kayıtlar, resmî düzenlemeler ya da mahkeme kararları olarak değil; aynı zamanda 'yapısal davranışlar' ve 'alışılagelmiş işlemler' üzerinden tanımladığı bu alana karşılık gelmek konusunda daha yeterli bir kavram olduğunu düşünüyorum. Benzer bir kullanım için bkz. Demir ve Aka, 2010. Bu kullanım konusundaki görüşlerinden ötürü Ziya Umut Türem'e teşekkür ederim.

12 Bourdieu, '*juridical corpus*' kavramını kullanır (1987).

tırmadır bu– hem de tarihsel olarak politik mücadelelerle iç içe geçmiş olması, tüm bu tartışmaların daha geniş iktidar alanı içerisinde konumlandırılmalarını da sağlar. Nitekim tartışmalarda öne çıkan temel meseleler olan arabuluculuğun kapsamı ve arabulucuların nitelikleri meselelerinin, sıklıkla kuruluşu itibarıyla bir Cumhuriyet ürünü olan hukuk mesleğinin ideolojik yapı taşları bağlamında tartışıldığı görülmüştür. Arabuluculuğun hangi konularda uygulanacağı ve kimlerin hangi kıstaslar üzerinden bu alanda söz söyleyebileceğine ilişkin tartışmalar; esasen hukuk alanının diğer alanlardan görece özerkliğini sağlayan ve tarihsel olarak kurulmuş olan sermayesinin kimlere açılacağı tartışmalarıdır. Tam da bu nedenle bu kurumun mevcut muhafazakâr hükümet döneminde yasalaştırılmaya çalışılıyor olması, Cumhuriyet'in öncü kurumlarından olan modern hukukun ve onun koruyucularının bu alandaki hakimiyetinin, gerekli sermayeye sahip olmayan kişilerce sarsılabileceği endişesini doğurur.

Arabuluculuk etrafındaki bu mücadelelerin ortaya çıkarılabilmesi için bu çalışmada, yasa tasarısı etrafındaki tartışmalarda 'aktif' olarak yer alan hukuk mesleği mensupları, arabuluculuk ile var olan hukuk alanı arasındaki özel ilişkiselliğin kurulmasında rol oynayan ana aktörler olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda, yasama faaliyetlerinde yer alan, konu üzerine akademik çalışmalar yapan, arabuluculukla ilgili baro faaliyetleri yürüten veya eylemlere katılan aktörler, arabuluculuğun kurulmasında aktif olarak yer alan aktörler olarak tanımlanmıştır. Bu çalışmaya temel oluşturan doktora tezi bağlamında, bu şekilde alanda aktif olarak yer aldığı tespit edilen 25 hukuk mesleği mensubu ile yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu kişiler ağırlıklı olarak serbest avukatlık yapmakla birlikte, aralarında yasama sürecinde yer alan akademisyenler, hakimler, Adalet Bakanlığı bürokratları da bulunmaktadır. Diğer yandan, tartışmaların paralel bir takibi de yasa tasarısına ilişkin yazılı metinlerin taranması üzerinden gerçekleştirilmiştir. TBMM'nin konuya ilişkin tutanakları; yazılı basında yer alan her türlü haber, duyuru ve ilan; farklı kurum ve kuruluşların arabuluculuğa ve yasa tasarısına ilişkin bildirileri; akademik çalışmalar ve konuyla ilintili her türlü hukuki metin, söylem analizine tabi tutulmuştur. Aynı zamanda, arabuluculuk üzerine düzenlenen toplantılarda gerçekleştirilen katılımcı olmayan gözlemler sonucunda elde edilen veriler de söylem analizine dâhil edilmiştir. Bu yazı kapsamında, hukukçu anlatıları olarak aktarılan metinler ağırlıklı olarak yüz yüze görüşmelerden derlenmiş olmakla birlikte; söylem analizinden elde edilen verilerden de tartışmalara ilişkin genel bir çerçeve çizilmesi adına faydalanılmıştır.

Son olarak, arabuluculuk faaliyeti bugün itibarıyla kanunlaşmış olmakla birlikte, bu çalışmada Kanun'un *Resmî Gazete*'de yayımlanmış halinden ziyade, tasarı haline ve bu tasarı etrafındaki tartışmalara odaklanılacaktır. Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu[13] tasarısında yer alan maddelerin bazıla-

13 Bundan sonra HUAK. Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu. (2012). *T.C. Resmî Gazete, 28331*, 2 Haziran 2012.

rı daha sonra kanuna dâhil edilmemiş veya tasarıda olmayan yeni maddeler eklenmiş ya da var olan maddelerde değişiklikler yapılmıştır. 2013 yılı itibarıyla kanunda yer almamalarına ya da değiştirilmiş olmalarına rağmen, burada ele alınan tasarı maddeleri, bu çalışmadaki Bourdieucü çerçeve bağlamında hukuk alanına ait mücadeleler hakkında söyleyebilecekleri üzerinden anlamlı kabul edilirler. Kuşkusuz bu ön kabul, hangi maddelerin kanunlaşıp hangilerinin kanunlaşmadığı sorusunu –özellikle de hukuk ile diğer alanlar arasındaki geçişliliği göstermek bakımından taşıdığı ciddi sosyolojik değer göz önünde bulundurulduğunda– geçersiz ya da anlamsız kılmaz. Hatta, yasa tasarısının burada bahsi geçen sıkıntılı maddelerinin özellikle de avukatların mücadeleleri sonucunda meslek lehine değiştirilmiş olması da avukatların hem hukuk alanında hem de daha geniş toplumsal ve siyasal iktidar alanındaki güçlerinin göstergesi olarak ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir. Arabuluculuğun, bugün artık, özellikle avukatların kendi mesleki repertuarlarına dâhil ettikleri bir performans alanı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, bundan sonra yapılacak çalışmalarda, arabuluculuğun hukuk alanındaki dengeleri nasıl etkilediğine, avukatlar ile diğer hukuk aktörleri arasındaki sermaye mücadelelerini nasıl dönüştürdüğüne ve tüm bunların mevcut siyasal gelişmelerin hukuk alanına olan etkileri bağlamında nasıl okunabileceğine bakmak önemli olacaktır.

Mücadelelerin kuramsal okuması: Meslekler sosyolojisinden Bourdieu sosyolojisine

İstanbul Barosu üyeleri tarafından gerçekleştirilen, giriş bölümünde bahsedilen eylemi, avukatlık mesleğinin çıkarlarını korumak adına verilen bir mücadele olarak görmek mümkündür.[14] Profesyonel meslekler söz konusu olduğu zaman, bu tür korumacı müdahaleler sosyal bilimler literatüründe, özellikle de meslekler sosyolojisi alanında yapılan klasik çalışmalarda öne çıkarılan birtakım nitelikler bağlamında anlamlıdır.[15] Özellikle de işlevselci yaklaşımdan gelen sosyologların çalışmalarında, toplum içerisinde belirli görevlere sahip olmaları nedeniyle profesyonel mesleklerin birtakım nitelikleri taşımaları gerektiği

14 Türkiye'de son yıllarda bu tür başka bir mücadele de hükümet ile eczacılar arasında yaşanmıştır. 2008 yılında reçetesiz ilaçların marketlerde satılabilmesine yönelik düzenlemelerin TBMM'den geçirilmeye çalışılması üzerine eczacılar çeşitli protestolar gerçekleştirmiştir. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın 2009 yılında ilaç satışında eczacıların tekelini kıracaklarına ve rekabet alanını genişleteceklerine dair açıklamaları ile konu tekrar gündeme gelmiş ve 2010 yılında Türkiye'nin çeşitli illerinden eczacı odaları bir miting düzenleyerek bu müdahaleyi tekrar protesto etmişlerdir. Eczacılar bu eylemlerde, hükümetin bu girişimini kendi mesleklerine yönelik bir müdahale olarak gördüklerini ve buna izin vermeyeceklerini ortaya koymuşlardır. Mitingde konuşma yapan İstanbul Eczacılar Odası Başkanı, 3,5 yıl önce eczacıların meslekleri-ne 'göz dikenlere' karşı aynı yerde miting yaptıklarını ve o gün meslekleri üzerinde 'oynanan oyunları' boşa çıkarmaya söz verdiklerini ifade eder ("Eczacılar market sistemine karşı alanlara çıktı", 2010).

15 Meslekler sosyolojisindeki temel argümanların kapsamlı bir Türkçe özeti ve derlemesi için bkz. Cirhinlioğlu, 1996.

öngörülür (Durkheim, 1957; Hughes, 1963; Parsons, 1939). Özel bir eğitimden geçmiş olmak, piyasalaşmış olmak, örgütlü olmak, mesleklerini icra edebilmek için sertifika veya ruhsat gibi yeterlik belgelerini edinmiş olmak, etik kurallara sahip olmak ve devlet ile olan ilişkilerinde belirli bir özerkliği korumak gibi nitelikler bunların başında gelir. Dolayısıyla, bu tür ayırt edici nitelikler, profesyonel meslek örgütlerinin kendi mesleklerini ilgilendiren yasama faaliyetlerine gösterdikleri tepkilerin; hem bu niteliklere hem de bu nitelikler ile mümkün hale gelen faaliyet alanlarına sahip çıkmak adına verdikleri mücadeleler olarak okunmasını da mümkün kılar.

Arabuluculuğu resmî bir faaliyet olarak düzenleyen yasa tasarısına karşı özellikle avukatlar tarafından verilen tepkiler de şu halde, mesleki sınırları koruma mücadelesi olarak değerlendirilebilir. Bu durum, her şeyden önce avukatlığın uyuşmazlıklar üzerindeki 'resmî' hâkimiyeti ile ilgilidir.[16] Nils Christie, uyuşmazlık kavramının toplumsal dengeler için önemine değinirken, tarafların kendi uyuşmazlıklarından faydalanmaları gerektiğine ve tam da bu nedenle uyuşmazlıklarının profesyoneller tarafından gasp edilmelerine izin vermemeleri gerektiğine vurgu yapar. Özellikle de uyuşmazlıkların hukuki dile çevrilmesinde, hukuki kalıba sokulmasında ve hukuki süreçler tarafından tanınır hale getirilmesinde en önemli rol avukatlara aittir (Christie, 1977: 4). Christie avukatlık mesleğinin uyuşmazlıklar üzerinde kurduğu bu hâkimiyet sonucunda uyuşmazlıkların adeta 'avukatların malı' haline geldiğini ve bu nedenle de avukatların uyuşmazlıkları esas sahiplerinden çalan 'profesyonel hırsızlar' olduklarını söyler (*a.g.e.*: 4).[17] Diğer yandan, arabuluculuğa karşı geliştirilen bu mücadelenin bir diğer eksenini de profesyonel mesleklere girişte önemli bir eşik olarak kabul edilen özel eğitim ve bu eğitimle kazanılan teknik bilgi ve donanım oluşturmaktadır (Schinkel ve Noordegraaf, 2011: 70). Profesyonel meslekler literatürü genel olarak bir meslek tarafından sunulan hizmetin kabul görmesinin, bu hizmete dair talebin yaratılmasının ve devam ettirilmesinin, o mesleğin üyelerinin almış oldukları özel eğitim ile edindikleri özel teknik bilgi ve donanım üzerinden mümkün olacağını kabul eder. Tam da bu nedenle, arabulucuların tasarıda öngörüldüğü şekilde hukuk öğretiminden geçmeden ve bu nedenle de belirli bir formasyon almadan uyuşmazlıklar üzerinde 'söz sahibi' olmaya talip olmaları, genel olarak hukukçular ama özellikle de avukatlar tarafından direnişle karşılanan bir gelişmedir. Dezalay, profesyonelleşmenin, bir mesleğin kim tarafından ve ne tür beceriler ile ifa edileceğinin belirlenmesi üzerinden kaçınıl-

16 Buradaki resmiyet yazılı formel hukuk çerçevesinde düzenlenmiş olmakla ilgilidir. Bu resmî hâkimiyetin dışında toplumsal hayatta itibar gören, hatta resmî kanallara kıyasla çoğu zaman daha fazla tercih edilen uyuşmazlık çözme yöntemleri olduğu hukuk ve toplum alanı içerisinde sıklıkla çalışılan bir konudur. Bazı örnek çalışmalar için bkz. Galanter, 1983; Merry, 1979; Merry ve Silbey, 1984; Silbey ve Sarat, 1989.

17 Benzer çalışmalar için bkz. Felstiner, Abel ve Sarat, 1980-1981; Mather ve Yngvesson, 1980-1981; Sarat ve Felstiner, 1988/1995.

maz olarak bir piyasa kontrolü öngördüğünü söyler (1994: 163). Uyuşmazlıkların kimler tarafından çözüleceği meselesi de hukuk alanında bir piyasa kontrolünü gerekli kılar. Nitekim, avukatların yukarıda bahsedildiği şekilde uyuşmazlıklar üzerinde kurdukları mesleki tekelin arabulucular tarafından kırılma olasılığı da meslek üyelerinin ve örgütlerinin korumacı tavırlarıyla karşılaşır. Bu bağlamda arabuluculuk tartışmaları, hukuk profesyonellerinin kendi meslek alanlarına ve bu alanda sağladıkları özel hizmet üzerinden kurdukları ve kabul ettirdikleri ayrıcalıklı konumlarına sahip çıkmak adına verdikleri mücadeleler olarak okunabilir.

Ancak arabuluculuk merkezli tartışmaları salt mesleki korumacılık üzerinden okumak bazı eksiklikleri de beraberinde taşır. Örneğin, bu tür bir okumada meslekler sosyolojisi alanında özellikle 1960 sonrasında profesyonellik kavramına dair yapılan tartışmalar gözden kaçacaktır. Profesyonellik tanımının kendisini sorunsallaştıran bu çalışmaların öncülerinden olan Freidson; 20. yüzyılın başlarına kadar götürdüğü profesyonellik tartışmalarının temel olarak bu tür mesleklerin hangi 'kurumsal kriterler' üzerinden tanımlanacağı meselesine odaklandıklarını ve profesyonelliği genellenebilir bir kavram olarak değerlendirdikleri için eleştirir (1983: 21-22). Profesyonel kavramının, tarihsel ve bağlamsal olarak kurulmuş olması nedeniyle bu kriterlerin genellenemeyeceğinden hareketle, özel olarak Anglo-Amerikan geleneklerinden etkilenen ve sanayileşmiş bir topluma ait bir kavram olarak tanımlar (*a.g.e.*: 22) Bu bağlamda Freidson esas olanın, profesyonelin tanımını yapmaktan ziyade, bir toplumda profesyonel denilince ne anlaşıldığının ve bu profesyonelliğin nasıl kurulduğunun ortaya konulması olduğunu ileri sürer (*a.g.e.*: 27). Sonuç olarak, bazı mesleklerin neden ve nasıl profesyonel olarak tanımlandığı ve bu şekilde kabul edildiği veya bu mesleklerin ya da bu meslekleri icra edenlerin zaman içerisinde ne şekilde dönüştüğü gibi sorulara da yanıt aramak için profesyonel kavramının kendisinin tartışılması gerekmektedir. (*a.g.e.*: 33). Benzer bir şekilde, Dingwall da sosyal bilimlerde esas gerekli olanın profesyonele dair doğru bir tanım yapma iddiasında bulunmaktan ziyade, kavramın farklı meslek grupları tarafından pratikte nasıl kullanıldığının ortaya konulması olduğunu söyler (2008: 11). Bu kavramsal tartışmayı hukuk alanına taşıyan Richard Abel da ABD'de ve Avrupa'da "*legal professional*" denilince anlaşılanın farklı olduğundan hareketle, bu kavramın ancak kültürel, toplumsal ve tarihsel bir bağlamda anlaşılabileceğini öne sürer (1986). Böyle bir kavramsallaştırma, herhangi bir toplumsal bağlamda hukukçu olmanın ne tür sermayeleri taşıdığını, bu sermayelerin hangi iktidar alanları içerisinde ne tür eylem kapasitelerini mümkün kıldığını anlamayı da gerektirir.

Bu bağlamda, Pierre Bourdieu profesyonel kavramının kendisinin aslında devlet ve piyasa içindeki iktidar örgülerini meşrulaştırmak için kullanıldığını ve bu nedenle de profesyonelin 'alan' içinden okunması gerektiğini öne sürer (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 243). Tam da bu noktada, Bourdieu'nün "ko-

numlar arasındaki nesnel ilişkilerden oluşan bir ağ ya da yapılanma" olarak tanımladığı *alan* kavramı, yeni yasal düzenlemelerin görünür kıldığı mücadeleler üzerinden okunmalarına imkan tanıması nedeniyle, bu tartışmalara yeni bir soluk getirir. Bu tanımlamada, bir taraftan toplumsal evrende yer alan tüm alanlar benzer/ortak niteliklere sahip iken; bir yandan da her bir alan kendisine özgü anlam, düşünce ve eylem kalıpları üzerinden tanımlanarak kendi tarihsellikleri içerisinde değerlendirilir. Bir diğer deyişle, Bourdieu toplumsal evrende yer alan her bir alanın diğer alanlardan özerkliğini ilişkisel olarak tanımlayarak bu özerkliği göreceleştirir (Bourdieu ve Wacquant, 1989). Bu görece özerklik de ancak o alanda faaliyet gösteren ve bu özerkliğin korunması adına girişikleri mücadeleler içerisinde farklı rollere sahip aktörlerin ürettikleri ve dışsal etkilerin gücüne göre sürekli olarak tanımlanmaya açık bulunan değerler ve pratikler üzerinden düşünüldüğü zaman anlam kazanır (Dezalay, 1994: 162). Özellikle de yeni ortaya çıkan ve belli bir alan içinde hakim pratikleri sorgulayan yeni toplumsal eylem türlerinin Bourdieucü bir okumasını yapmak, alanın sınırlarının yeni pratikler karşısında nasıl müzakere edildiğini ve bu müzakerelerin, alanın daha geniş iktidar alanı içerisindeki konumunu ne şekilde etkilediğini gözlemlemek adına önemli araçlar sağlar.[18]

Bourdieu sosyolojisinde toplumsal evreni alanlar üzerinden düşünmenin esas zenginliği bu 'ilişkisel düşünce'de yatar (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 96). İlişkiselliğe yapılan bu vurgu bir anlamda Bourdieu'nün yapısalcı yanıdır aslında. Öyle ki bu vurgu, alanın "aktörler arasındaki etkileşimler" ya da "öznelerarası bağlar" üzerinden değil; aktörün bilincinin dışında var olan nesnel ilişkiler üzerinden okunmasını salık verir (*a.g.e.*: 97). Ancak bu şekilde alanı, "sadece anlam ilişkilerinin değil aynı zamanda güç ilişkilerinin ve de kendisini dönüştürme gayreti içindeki mücadelelerin ve böylece de daimi bir değişimin mahali" olarak görmek mümkün olur (*a.g.e.*: 103). Bourdieu'nün aktörün nasıl üretildiğinin anlaşılması için tarihselleştirilmesi gerektiği konusundaki ısrarı da bu vurguyu perçinler. Bu şekilde, toplumsal aktörleri kendi tarihsellikleri içinde değerlendiren bu yaklaşımda, bir aktörün herhangi bir durum karşısında ne tür eylemlere girişeceğinin anlaşılması için hem söz konusu alanda sahip olduğu konuma hem de oraya nasıl ve nerelerden geldiğine bakılır (*a.g.e.*: 136). Şu durumda, herhangi bir alanı kuran ve devam ettiren mücadeleler, bir yandan alan içi rekabete diğer yandan ise alana dışarıdan yapılan müdahalelere ilişkindir. Örneğin Yves Dezalay, Bourdieucü bir analiz yaptığı çalışmasında "müzakere edilmiş adalet" (*negotiated justice*) olarak tanımladığı alternatif uyuşmazlık alanındaki mücadelelerin hem içsel –yani profesyonel– mücadeleler olduğunu hem de dışsal –yani siyasal– mücadeleler olduğunu söylerken bu duruma atıf-

18 Bourdieu'nün özellikle düşünümsel bir hukuk sosyolojisi alanına yapmış olduğu ve genel olarak hukuk çalışmalarında yeterince itibar görmeyen katkılarının önemli bir değerlendirmesi için bkz. Dezalay ve Madsen, 2012.

ta bulunur. Siyasal alandaki gelişmelerin hukuk alanındaki ilişkilerin dengesini de etkileyecek olmasından ôtürü, hukuk alanındaki profesyonel mücadelelerin dışsal etkilerden bağımsız şekilde ele alınamayacağını ône sürer (Dezalay, 1994: 156-157). Sonuç olarak, alanın dışından yapılan müdahaleler, alanın içinde hiyerarşik konumlarda bulunan aktörlerin kendi aralarındaki rekabetçi mücadeleleri de dönüştürdüğü içindir ki Bourdieu sosyolojisinde alan, sürekli olarak yeniden kurulmaya açık bir yapı olarak resmedilir.

Bu bağlamda, Bourdieu sosyolojisinde hukuk alanı da kendine has eylemleri ve aktörleri olan özerk bir alan olarak kurulur. Alanın görece özerkliğinin nasıl kurulduğu sorusu bir anlamda 'alanının sınırları'na ilişkin bir sorudur ki bu sınırlar da sürekli bir değişimin mahali oldukları için Bourdieu'ye göre bu sorunun önceden kabul edilmiş bir yanıtı olamaz (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 100). Örneğin Türkiye'de, hukuk alanına dâhil olmanın kurumsal sınırlarından birisi olan avukatlık sınavı, gerek mesleki mücadelelere gerekse de değişen siyasal yapıya bağlı olarak getirilip kaldırılabilmektedir.[19] Tam da bu nedenle, alanın sınırları sadece ampirik gözlem sonucu ortaya çıkarılabilecektir; zira, ancak bu tür bir gözlem sonucu alanların "ne derece somut bir şekilde oluştuğunu, nerede sona erdiğini, kimin içeri girip, kimin dışarıda kaldığını ve tüm bunların bir alan oluşturup oluşturmadığını" anlamak mümkün olabilecektir (*a.g.e.*: 101).[20] Bu bağlamda, HUAK tasarısı etrafında şekillenen arabuluculuk tartışmaları da bir yandan alan içindeki rekabeti, diğer yandan da rakip toplumsal pratiklerin ya da mesleki davranışların etkisine karşı geliştirilen direnişin eksenlerini anlamamıza imkan tanıyarak, Türkiye'de hukuk alanının sınırlarının ne şekilde belirlendiği sorusuna ampirik bir cevap ortaya koyabilecektir (Bourdieu, 1987: 807).

Diğer yandan, arabuluculuk gibi alternatif uyuşmazlık çözümü kurumlarının resmî yargısal süreçlere ve bu süreçlerin politik tezahürlerine ne şekillerde dâhil

---

19 5558 sayılı Avukatlık Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun'un 14 Aralık 2006 tarihinde *Resmî Gazete*'de ilânıyla, avukatlık sınavı ilk kez 23 Aralık 2006 günü TBB tarafından Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi aracılığıyla Ankara'da yapılmıştır. Dört yıllık hukuk lisans öğretimini tamamlayıp, stajını bitirmiş adayların avukatlık mesleğini yapabilmeleri için zorunlu olarak geçmeleri gereken bu sınav, 15 Ekim 2009 tarihinde Anayasa Mahkemesi'nin aldığı Anayasa'ya aykırıdır kararının ardından, 28 Ekim 2006 tarihinde sadece bir kez uygulandıktan sonra kaldırılmıştır. Avukatlık sınavına dair tartışmalar arabuluculuk tasarısında olduğu gibi farklı zamanlarda ve farklı konular bağlamında tekrar gündeme gelebilmektedir. En son TBB'nin 7-8 Ekim 2013 tarihli toplantısında, avukatlık stajına başlayabilmek için "staja kabul değerlendirmesi" ve avukatlık mesleğine kabul için "staj yeterlilik değerlendirmesi"nde başarılı olma koşullarını getiren yönetmelik değişikliği kabul edilmiş ve onay için Adalet Bakanlığı'na gönderilmiştir, Türkiye Barolar Birliği Avukatlık Staj Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. (2009). *T.C. Resmî Gazete, 27271*, 27 Haziran 2009.

20 Örneğin, uluslararası ticari tahkimin bir alan olarak ortaya çıkışını inceledikleri çalışmalarında Dezalay ve Garth, bir alanın nasıl düzenlendiğini ve kurumların nasıl ortaya çıktığını ve değiştiğini anlamak için 'sınırları' çalışmanın önemine işaret etmektedir. Bourdieucü bir yaklaşımla, yazarlar bu sorunun hukuk gibi sembolik kurumlar üzerine yapılan çalışmalara genel olarak hakim olan bir sorun olduğundan ancak yeni ortaya çıkmaya başlayan ve bu nedenle de yerleşmiş kurumsal yapılardan yoksun olan meselelerde daha da belirgin olduğundan bahsederler (Dezalay ve Garth, 1996: 15).

olduklarını inceleyen az sayıda çalışmada; hep farklı tür bilgilerin, farklı sermayelerin karşılaştığı ve rekabet ettikleri alanlar anlatılır. Bu çalışmalarda öne çıkan husus, klasik yargılama usullerinin dışında işleyen bu tür kurumların, kendi süreçlerinin, kendi aktörlerinin ve kendi sermayelerinin hukuk alanının sınırlarını ne şekilde zorladığı ya da bu kurumların hukuk alanına ne şekillerde dâhil oldukları meselesidir (Dezalay ve Garth, 1996; Harrington, 1985). Bu çalışmada ise, arabuluculuk kurumunun hukuk alanında faaliyet gösteren farklı meslek grupları tarafından –örneğin hâkimler ya da savcılar gibi– farklı mücadelelerin sahası olarak kurulmaktan çok, avukatların çoğu zaman kendi içlerinde tartıştıkları ve kendi aralarında rekabet ettikleri bir saha olarak kurulduğu görülmüştür.[21] Bu durum, arabuluculuk tartışmalarında avukatların öncü rolü üstlenmesiyle, avukatların dışında tartışmalara dâhil olan bazı hukuk teorisyenlerinin ve bürokratların da esasen yasa yapma sürecinin içinde yer alıyor olmalarından dolayı tartışmalara katılmış olmalarıyla da görünür olmaktadır.

Avukatlar bir yandan arabuluculuğun artılarını ve eksilerini müzakere ederlerken bir yandan da hukuk alanına dair kurucu sermayelerin mücadelesini verirler. Bu bağlamda da avukatlar bir yandan alan içinde rekabetçi bir mücadele içine girerken, diğer yandan bu mücadelenin içinde farklı konumlarında olsalar dahi, dışsal müdahalelere karşı alanın sermayesinin savunulmasında ortak bir tutum sergilerler. Bu ortak tutum, alanın özerkliğinin de garantisidir aslında. Tam da bu nedenle, bu ortak tutum avukatlıktan ziyade 'hukukçu' olmak üzerinden kurulur. Hukuk alanında faaliyet gösterebilmenin gereklerini yerine getirenler olarak hukukçular, Bourdieu'nün 'sosyal uyum' olarak tanımladığı bir tutum sergilerler (Bourdieu, 1987: 819). Bourdieu bu sosyal uyumu, hukukun alan içi rekabete rağmen toplumsal algı üzerindeki etkileri bağlamında açıklar. Öyle ki hukuk, esasen tutarlı bir kurallar bütünü olduğuna ve evrensellik iddiası üzerinden tanımlanabilen bir kolektif mantığı olduğuna dair bir toplumsal algı yaratabildiği sürece, toplum gözünde ayrıcalıklı bir yere sahip olacaktır.[22] Bu çalışmada ise, avukatların hukukçuluğa ilişkin olarak takındıkları ortak tutumun, modern hukukun normatif prensiplerine ve bu hukukun uygulayıcısının sahip olması gereken değerlere ve niteliklere ilişkin olduğu görülmüştür. Arabuluculuk tartışmalarında farklı konumlarda yer alan avukatların, gerek arabuluculuğa gerekse de var olan hukuk düzenine ve hatta toplumsal düzene ilişkin

21 Burada çalışmanın bir eksiği, avukatlar arası farklı hiyerarşileri ele almamasıdır. Bu durum, avukatları bir meslek grubu olarak homojenleştirme gayretinden ziyade çalışmanın bu aşamadaki kısıtlarıyla ilgilidir.

22 Meslekler sosyolojisi literatüründe de meslek içi sorunlara dair çözümlerin gene meslek içerisinden aranması ya da meslek üyelerinin meslek ahlâkıyla bağdaşmayan davranışlarına gene meslek içi yaptırım mekanizmalarının işletilmesi gibi niteliklerin mesleklerin toplum gözünde itibarının kaybolmaması için gerekli olduğu öne sürülür (Goode, 1957: 75; Hughes, 1963: 28). Benzer bir şekilde, Dezalay ve Madsen de hukuk alanı içinde yer alan aktörlerin arasındaki kolektif çıkardan bahsederler. Bu çıkar, halkın gözünde kendi içinde tutarlı bir meslek yaratma çıkarıdır (Dezalay ve Madsen, 2012: 436).

olarak yaptıkları değerlendirmelerde, Cumhuriyet modernleşmesinin yapı taşları olan kamusal/özel, resmî/gayriresmî, modern/geleneksel karşıtlıklarına referansla kurulan bir ortak söylem göze çarpmaktadır. Avukatların genel olarak hukuka, kendi mesleklerine ve hatta topluma dair anlatılarında Cumhuriyet hukukunun toplumsal ve siyasal alandaki kazanımlarının tartışıldığı görülür. Bu şekilde, arabuluculuk tartışmaları bir yandan hukuk aktörlerinin bu alanı nasıl kurduklarını ve nasıl devam ettirmeye çalıştıklarını ortaya koyarken, aynı zamanda arabuluculuğun kurgulanma sürecinin daha geniş siyasal ve ideolojik kaygıların mücadele alanı olarak geliştiğini anlamamıza da imkan tanır. Bu bağlamda, laik hukuk mesleğinin bu topraklarda doğrudan bir Cumhuriyet çıktısı olması bu tür bir okumayı daha da anlaşılır kılar. Öyle ki Cumhuriyet projesi en önemli misyonerlerini hukukçular arasından seçmiş, hatta tam da bu hukukçuların rejimi yayma ve benimsetme misyonu ile yetişmeleri için hukuk fakülteleri kurmuştur.[23] Bu bağlamda, HUAK tasarısının siyasal İslâm geleneğinden gelen mevcut muhafazakâr iktidar eliyle getiriliyor olması, arabuluculuğun hukuk alanının sınırlarına ve hukukçuluğa karşı bir tehdit olarak kurulmasını da pekiştirir. Avukatların kimi anlatılarında özellikle görünür olan bu endişe, dinî ve ideolojik unsurların Weberci bir yasal ussal hukuk alanına sızmalarına ve hatta bu geçişin yasallaştırılarak meşrulaştırılmasına ilişkindir.

Bu bağlamda, çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde ilk olarak hukuk alanının sınırlarına dair ne tür müzakereler yapıldığına ve bu bağlamda da hukuk alanında rekabet etmenin ne tür sermayeleri gerekli kıldığına bakılacaktır. Son bölümde ise arabuluculuğun kurgulanma sürecinde ortaya çıkan mücadelelerin, modern hukukun ve hukuk mesleğinin Cumhuriyet ideolojisiyle tarihsel bağı adına ortaya koydukları üzerinden bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Sınırları belirleyen temel mesele: 'Hukukçu olmak'

Arabuluculuk, hukuk alanının sınırları için bir tehdit olarak algılanmakla birlikte, esasen alanın dışında değil, içinde kurgulanan bir kurumdur. Bu bağlamda da "kendine ait ilişkileri, faaliyet biçimleri, teknik uzmanlığı ve rekabetçi mücadeleleri olan bir sembolik alan" (Bourdieu,1977) olarak ortaya çıkmaktan ziyade; hukuk alanının kendisine has mantığı üzerinden anlamlandırılır ve hatta bu alan içerisinde bir alt alan (*subsector)* olarak kurgulanır (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 100, 104). Öyle ki hukuk aktörleri arabuluculuğu tartışırken, genel olarak görüşlerini mevcut hukuk düzenine, yargıya, hukukun ve hukukçuların uyuşmazlık çözümündeki rollerine atıfla konuşurlar. Bu durum, arabuluculuk tartışmalarında sadece hukukçuların yer almasıyla da görünür olmaktadır. Tasarının bu çalışmaya konu olan ilk halinde, arabulucuların farklı meslek

23 Özellikle hukuk fakültesi hocalarının erken Cumhuriyet döneminde 'gönüllü ideologlar' olarak çalışmalarıyla ilgili bkz. Erozan, 2005.

gruplarından olabileceği düzenlenmiş olmasına rağmen, arabuluculuk ne tasarının hazırlanması ne de tartışılması esnasında başka meslek gruplarının ilgilendiği bir alan olmuştur. Bu nedenle de arabuluculuğun ne anlama geldiği, hangi uyuşmazlıkların arabuluculuk eliyle çözülebileceği, arabulucuların kimler olacağı, sürecin nasıl işleyeceği ve ne gibi sonuçlar doğurabileceği gibi esasen arabuluculuğu kuran sorular, hukuk aktörleri tarafından sorulmuş, tartışılmış ve yanıtlanmıştır. Bu sorular özellikle de arabuluculuğun hangi konularda yapılabileceğine ilişkin kapsam tartışmaları ile kimlerin arabulucu olabileceğine ilişkin tartışmalar üzerinden şekillenmiştir.

Arabuluculuğun hangi konularda yapılabileceğine yönelik tartışmalar, tasarının, kapsamı düzenleyen maddesi üzerinden gerçekleşir. Madde 1'de, Kanun'un, "yabancılık unsuru taşıyanlar da dâhil olmak üzere, ancak tarafların üzerinde serbestçe tasarruf edebilecekleri iş veya işlemlerden doğan özel hukuk uyuşmazlıklarında" uygulanabileceği ifade edilir. Burada, alan içinde bir mücadele sahasına dönüşen mesele "serbestçe tasarruf"un nasıl tanımlanacağı meselesidir. "Serbestçe tasarruf hakkı" aslında basit bir ifadeyle kişilerin hukuk sistemine devretmek zorunda olmadıkları uyuşmazlıklara işaret eder. Bir diğer deyişle, uyuşmazlıklarının hukukun meselesi haline gelip gelmeyeceğine karar vermek en azından teorik olarak kişilerin kendilerine aittir. Bu durum, hukuk aktörleri arasında hangi konuların "serbestçe tasarruf edilebilecek" konular olduğuna ve bu konuların yazılı hale getirilmesine gerek olup olmadığına ilişkin tartışmalara konu olmuştur. Görüşülen bazı hukukçular "serbestçe tasarruf edebilecekleri" ibaresinin hukuki bir perspektiften son derece açık olduğunu, hukuk öğretiminden geçmiş ve hukuk formasyonuna sahip kişilerin bu ibarenin ne tür uyuşmazlıkları kapsadığını kolayca anlayabileceğini ifade ederken, bazı görüşmeciler ise bu uyuşmazlıkların neler olduğunun açıkça yazılmasından yana olduklarını belirtmişlerdir.

Bu bağlamda, arabuluculuğun kapsamı üzerine tartışırken, hukuk aktörleri aslında bu 'sosyal alan'ın[24] sınırlarını müzakere ederler; zira, arabuluculuk kapsamına girecek uyuşmazlıkların belirlenmesi ve yazılı hale getirilmesi, yasal düzenleme eliyle resmileşmesi anlamına gelir. Bu resmileşme de uyuşmazlıkları hukuk alanına dâhil etmenin en önemli yoludur. Aksi takdirde, bu alanın kurucu unsuru olan uyuşmazlığın alan dışına taşınmasıyla alanın özerkliğinin zedelenmesi söz konusu olacaktır. Bu durum, hukukun ve hukukçuların uyuşmazlıklar üzerindeki tekelinin bu alanın özgül sermayesinin en önemli bileşenlerinden olduğuna işaret eder; zira hukuk kurallarının ve kurumlarının toplumsal ilişkilerdeki düzenleyici görevleri esasen var olan uyuşmazlıkların çözülmesi ve olası başka uyuşmazlıkların engellenmesi üzerinden anlamlıdır. Bir diğer

24 Bourdieu, hukuk alanını "doğrudan ilgili tarafların arasındaki uyuşmazlığın vekâletle iş yapan profesyonellerin arasında hukuken düzenlenmiş bir tartışma haline dönüşmesi etrafında kurulan bir sosyal alan" olarak tanımlar (Bourdieu, 1987: 831).

deyişle, kişilerin üzerinde tasarruf hakları olmasına rağmen bir uyuşmazlığı hukuk eliyle çözmeye karar vermeleri, o uyuşmazlığı artık hukuk dünyasına teslim etmeleri anlamına gelir. Arabuluculuk kurumu da uyuşmazlıkların mahkeme dışı yollarla çözülmesini öngörmesi itibarıyla bu tekel için bir tehlike olarak kurulur.[25]

Bu endişenin en ateşli savunucuları da avukatlardır. Örneğin, İstanbul Barosu'nun 2011 tarihli basın açıklamasında arabuluculuk "adaleti dağıtma işlev ve yetkisinin, millet adına karar veren yargıdan alınıp, kimin adına karar vereceği belli olmayan ellere teslimidir!" şeklinde tanımlanarak, hukuk alanına özgü sermayenin bu alanda rekabet edecek donanımına sahip olmayan kişiler tarafından yerle bir edileceği iddia edilir. İstanbul Barosu, kendisini "dünyanın en büyük savunma örgütü" olarak tanımladığı bu açıklamada, üzerine tarihî bir görev ve sorumluluk aldığını ve bu bilinçle, hukuka ve avukatlık mesleğine vurulan bu darbeye karşı "kararlılıkla direneceğini ve mücadele edeceğini" açıkça beyan eder (İstanbul Barosu, 2011). Uyuşmazlıklara dair bu hegemonik tavır,[26] alana özgü kültürel sermaye ile birleştiği zaman, alanın sınırlarına dair daha da belirgin bir resim ortaya çıkar. Arabuluculuk tartışmalarında, hukuk alanının kültürel sermayesinin temelde, hukuk öğretimi ve sonrasında gelen staj ile bu adımların yerleştirmeyi hedeflediği hukuk nosyonu üzerinden şekillendiği görülür. Üniversite giriş sınavında belli bir puanın elde edilmesiyle girilebilen hukuk fakültelerinde alınan dört yıllık lisans öğretimi ve sonrasında seçilecek mesleğe göre bir ilâ iki yıl arasında değişebilen bir staj dönemi sonucunda elde edilen avukatlık, hâkimlik, savcılık gibi unvanlar, hukuk alanına özgü 'mantığın' içselleştirilmiş olduğunun göstergesi kabul edilir. Bu kültürel sermaye ve bu sermaye üzerindeki hâkimiyet, bu alana özgü ve bu alanda var olmanın içselleştirilmiş hali olan habitusun de kurucusudur (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 96).

Bu şekilde, toplumsal uyuşmazlıkların hukuki olgulara dönüşüm süreci bir yandan da hukuki ihtiyaçların ve taleplerin, alanın aktörleri tarafından idare edilmesine ve bu sayede de bu aktörler ile hukukçu olmayan insanlar arasındaki ayrımın korunmasına hizmet etmektedir. Bu ayrımın korunması adına verilen mücadele, en görünür şekilde tasarının 20. Maddesi üzerinden yürütülür. "Arabulucular siciline kayıt şartları" başlıklı bu maddenin 2. fıkrası arabuluculuk siciline kaydolabilmek için şu hususları şart koşmaktadır: "a) Türk vatandaşı olmak, b) Dört yıllık lisans eğitimi almış olmak, c) Tam ehliyetli olmak, ç) Taksirli suçlar dışında herhangi bir sabıkası bulunmamak ve d) Arabuluculuk eğitimini tamamlamak ve Bakanlıkça yapılan yazılı ve uygulamalı sınavda başarılı olmak". Dört yıllık lisans öğretiminin üzerine, özel arabuluculuk eğitimini ta-

25 Hatta, daha geniş iktidar alanı içerisinden bakılacak olursa, resmî hukuk kurumlarının devletin uyuşmazlıklar üzerindeki egemenliğinin kurucuları ve koruyucuları olmaları itibarıyla, uyuşmazlıkların mahkeme dışına taşınması bir egemenlik meselesi olarak da kurulabilmektedir.

26 Bu tavra ilişkin bir tartışma yazının önceki bölümlerinde ele alınmıştır (Christie, 1977).

mamlayıp sınavı da başarıyla veren ve maddede sıralanan diğer koşulları da yerine getiren herkesin arabulucu olabilmesinin yolunu açan bu düzenleme, bazı hukuk aktörleri tarafından özellikle avukatlığa vurulmuş bir darbe olarak değerlendirilir. Bu yaklaşımın gerisinde, avukatlık mesleğini tanımlayan en önemli kültürel sermayenin mesleğe giriş için gerekli olan ve –olması gerektiği şekilde verildiği sürece– zorlu bir süreç olarak düşünülen hukuk öğretimi ve bunu takiben yapılacak staj olması yatar. Her ikisi de bir avukatın hukuk nosyonuna, hukuk diline ve savunma faaliyeti için gerekli olan becerilere sahip olması için elzem sayılan süreçlerdir.

Diğer yandan, gerek meslek örgütleri temsilcilerinin gerekse de avukatların bireysel anlatılarında, avukatlık mesleğine girişi belirleyen bu objektif niteliklerin giderek kalite kaybına uğramasından ötürü duyulan bir endişeye de rastlanmaktadır. Bu endişe, mesleğe girişte sınav olmaması nedeniyle öğretim kalitesi düşük de olsa bir hukuk fakültesinden mezun olan ve stajını tamamlayan herkesin avukat olabildiği bir sistemde, arabulucular için daha iddialı giriş kriterleri belirlenmesi üzerinden dile getirilir. Bu bağlamda, arabuluculuk sınavına karşı görüşler de arabuluculuk ile avukatlık mesleği arasında yapılan bir karşılaştırma etrafında şekillenmekte ve avukatlık mesleğine giriş için böyle bir sınavın olmayışı üzerinden arabuluculuğun, avukatlıktan 'üstün' bir meslek olarak kurulup kurulmadığı sorgulanmaktadır. Avukatlık sınavının olmadığı, böylece de hukuk fakültesinden mezun olup, stajını tamamlayan herkesin avukat olabildiği bir ülkede; arabulucuların daha seçici bir süreçten geçecek olmaları, avukatlık mesleği üzerinde bir üstünlük yaratma gayreti olarak algılanmaktadır. Schinkel ve Noordegraaf tam da böyle bir duruma atıfla, profesyonelliğin Bourdieucü bir okumasının, "birtakım eğitsel kaynaklara, davranış kodlarına ve mesleki ayrıcalık sağlayan kurumsal garantilere sembolik bir güç atfetmek" anlamına geldiğini öne sürerler (2011: 88). Bu sembolik güç, mesleğin profesyonel bir meslek olarak kabul görmesi için şarttır. Öyle ki avukatlık mesleğinin gerek özel eğitimi, gerek sahip olduğunu ileri sürdüğü özel teknik becerileri, gerek mesleğin çıkarlarını korumak adına kurulmuş olan meslek örgütü gibi nitelikleri, esasen mesleğin kendine özgü bir 'profesyonel sermaye'ye sahip olması üzerinden insanlar nezdinde kabul görmesini sağlar. Bu kabul görme de kendisine özgü sermayesi sayesinde, mesleği bu tür bir sermayeye sahip olmayan tüm gruplardan –hem sıradan insanlardan hem de burada bahsi geçen arabulucular gibi diğer sermaye sahiplerinden– ayırarak bir yandan bu özel sermayenin az bulunur olarak kalmasını da güvence altına alır. Bu durumda, arabuluculuk gerekli sembolik sermayeyi taşımayacak olmasından ötürü, avukatlık gibi bir meslek statüsüne yükseltilmeyerek kabul görme kriterlerinin dışında bırakılır.

Her şekilde, profesyonellik özel bir sembolik sermaye türü olarak, hem söz konusu alan içindeki iktidar konumlarının paylaşımının mücadelesini hem de alanın dışsal etkilere karşı vereceği mücadeleyi şekillendirir. Profesyonelliğin

bir sembolik sermaye türü olarak işe yaraması için öncelikle az bulunur olması, bir diğer deyişle, bu tür bir sermayeye erişimin belirli kurallar çerçevesinde sınırlandırılması gerekir. Bu Bourdieu'nün bahsettiği her tür sermaye için geçerli bir kuraldır ve esasen her alanın sınırlarının belirlenmesi ve korunması adına verilen mücadelenin de ana eksenini oluşturur. Arabuluculuk tartışmaları aynı zamanda bu tür bir mücadelenin alanıdır; zira profesyonel bir meslek olarak avukatlığın niteliklerinin ne olduğu meselesi, arabuluculuk faaliyetinin hukuk alanı dışında bırakılması için stratejik olarak değinilen konulardan birisidir. Meslek örgütlerinin bu meseleye yaklaşımlarında sergiledikleri tutum, kullandıkları dil ve yöntemler bu stratejinin en net gözlenebileceği durumlardır. Özellikle İstanbul Barosu ve İzmir Barosu gibi Türkiye'nin önde gelen barolarının ve üst meslek kuruluşu niteliği taşıyan TBB'nin tasarıya yönelik eleştirilerinde, avukatlık mesleğinin nitelikleri ile arabulucuların niteliklerinin karşılaştırılması üzerinden arabuluculuğun ayrı bir meslek olarak getirilmeye çalışılmasına karşı çıkılmaktadır.

Bu bağlamda, hukuk alanının aktörleri gerek arabuluculuğun kapsamını gerekse kimlerin arabulucu olabileceğini tartışırken, bu kurumun Bourdieu'nün bahsettiği türde bir rakip toplumsal pratik veya profesyonel bir faaliyet olarak ortaya çıkıp çıkmayacağını müzakere ederler. Esasen, her iki maddeye ilişkin tartışmalarda da önem atfedilen değer, hukukçu olmanın gerektirdikleriyle ilgilidir. Örneğin, Madde 1'in değerlendirildiği anlatılarda ve kurumsal söylemlerde, hem uyuşmazlıkların açıkça yazılmasından yana olanların hem de olmayanların aslında merkeze aldığı unsur 'hukukçuluk'tur. Öyle ki, arabuluculuk kapsamına girebilecek uyuşmazlıkların neler olabileceğinin önceden sıralanarak kanunda açıkça belirtilmesinin gerekli olduğunu savunanlar, bu hususun özellikle de hukuk fakültesi mezunu olmayanların arabulucu olması ihtimali çerçevesinde önemli olduğuna işaret ederler. Benzer şekilde, bu uyuşmazlıkların bir şablon şeklinde yazılmasına gerek olmadığı görüşünü savunan hukuk aktörleri de bu görüşlerini, 'hukuk nosyonuna sahip olan zaten bilir' türünde açıklamalar ile desteklerler. Bağımsız olarak düşünebilme, tartışabilme ve muhakeme edebilmenin yanı sıra analitik düşünme kapasitesine sahip olmayı da barındıran bu nosyon da hukuk öğretiminin olmazsa olmazı olarak görülür. Nitekim arabuluculuğun; hukuk alanına ait mantık, davranış biçimleri ve bu alana özgü kabul görmüş sermaye üzerinden değerlendirilmesi nedeniyle, hukukçuların arabuluculuk yapmasının daha doğru olduğu çoğu zaman paylaşılan görüştür. Aksi görüşlerde dahi, hukukçu olmak çoğu zaman en azından avantaj olarak değerlendirilir.

Hukukçu olmak üzerinden yapılan bu değerlendirmeler, yukarıda da belirtildiği gibi esasen tasarının, arabuluculuk siciline kaydolabilmenin şartlarını sıralayan ve hukuk fakültesi mezunu olmayı bu şartlar arasında saymayan 20. Maddesi üzerinden tartışılır. Bourdieu toplumsal öznelerin dışsal güçler tarafından

mekanik bir şekilde bir o tarafa bir bu tarafa itilen parçacıklar olmadıklarını; daha ziyade, toplumsal aktörlerin sermaye sahipleri olduğunu ve bu alandaki konumları ile bağlantılı olarak ya var olan sermaye dağılımının korunmasına doğru ya da bu dağılımın yıkılmasına doğru kendilerini aktif bir şekilde yönlendirme eğilimleri olduğunu iddia eder (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 108). Bu şekilde alan, kendi mantığının gerektirdiği kaynakların hâkimiyetine olanak tanıyan nitelikleri, sosyal sermayeye dönüştürür (Bourdieu, 1987: 834). Bu anlamda, resmî ve kurallara uygun bir hukuk öğretiminden geçmiş olmak ve böylece hukukun diline ve pratiğine hâkim olmak, bu alanda faaliyet gösterebilmek için gerekli olan en temel sermaye olarak ortaya çıkmaktadır. Arabuluculuğun hukuk alanı içerisinde faaliyet gösterecek bir kurum olarak tahayyül edildiği noktada, arabulucuların da bu alanın kaynaklarına hâkim olmak için gereken sermayeye sahip kişiler olması gerektiğine inanılır. Ancak hukukçuluk, sadece hukuk öğretimi ile sınırlı da değildir. Bir diğer deyişle, hukuk öğretimi hukukçuluk için bir şarttır; ancak yeterli değildir. Öyle ki, bir hukukçu hukuki muhakeme ve analiz yeteneğinin yanı sıra, hukuk nosyonuna mükemmel şekilde hakim olan, çözüm odaklı düşünebilen, sabırlı, duygularını, tepkilerini kontrol altında tutabilen, insanların 'adalet' ihtiyaçlarına disiplinli bir şekilde çalışarak hizmet etmeye gayret eden kişidir. Bu bağlamda, hukukçuluk sürekli bir öğrenme ve gelişme süreci olarak kurgulanır; hatta zaman zaman hukukçuluk 'her şey olmak' demektir. Hukukçu kimi zaman bir sosyolog, kimi zaman bir psikolog, kimi zaman felsefecidir; sadece hukuku değil, matematiği ve mantığı da iyi bilir; toplumun 'motoru'dur. Bu istisnai nitelikler bir hukukçunun toplum tarafından saygı görmesi, sözünün dinlenilmesi için de mutlaka sahip olması gereken niteliklerdir. Hukukçular bu şekilde 'özel insanlar' olmalıdırlar ki toplum tarafından da o şekilde kabul görsünler ve böylece de yaptıkları iş etkili olabilsin.

Şu noktada hukukçuların kendilerine, mesleklerine ve mesleklerinin toplum içindeki yerine ve gücüne dair algılarının –ki bunlar alanın kendisine dair algısını oluşturur (*self-conception of the field*)– nerelerden kurulduğunu anlamak, hukuk alanı içindeki mücadelelerin tarihselleştirilmesi anlamında da önem teşkil eder. Hukukçuluk habitusuna özgü görülen sermayelerin kazanılmasının, yeniden üretilmesinin ve kabul görmesinin belirli bir tarihsel süreci barındırıyor olması nedeniyle, arabuluculuk faaliyeti ile hukuk alanının sınırlarına yapıldığına inanılan ihlâlin, siyasal alandan bu alana yöneltilen müdahalelerin yarattığı özerklik kaygısından bağımsız olduğunu düşünmek çok zordur. O halde, arabuluculuk tartışmalarında alanın sosyal uyumunu yaratmada önemli bir yeri olan hukukçu olmanın neleri gerekli kıldığı ve ne tür sermayeleri barındırdığı meselesi, salt alan içinden tanımlanan bir mesele olarak görülemez. Bu mesele, alanın daha geniş iktidar alanıyla nasıl konumlandığı ve alanın kendisini bu ilişkide nasıl kurduğu üzerinden de okunması gereken bir meseledir. Bu noktada, Türkiye'de hukuk alanına dair yapılacak tarihsel bir analiz, Türkiye Cumhu-

riyeti'nin modern devlet ve ulus kurma projesinin en önemli ayaklarından birinin, Batılı normlar ve Batılı kurumlar çerçevesinde tanımlanmış bir hukuk düzeni ile bu hukuk düzeninin uygulayıcıları olabilecek, Batı standartlarında hukuk öğretiminden geçmiş bir hukukçu kadrosu yaratmak olduğunu gösterecektir. Tam da bu nedenle, hukuk alanında faaliyet gösterebilmenin 'özel' bir durum olduğuna dair inanç, esasen önemli bir siyasal ve toplumsal projenin gerek hayata geçirilmesinde gerekse de halka benimsetilmesinde bu alana ve aktörlerine biçilen öncü rol ile ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda, hukukçuların bir yandan devleti koruma ve sürdürme misyonunda üstlendiği görev, diğer yandan da halk ile kurduğu ilişkide üstlendiği öğretici rol, bu alanda var olabilmeye adeta bir ayrıcalık etiketi yapıştırmıştır.

Alanın tarihselleştirilmesi esasen tam da alanı belli bir zamanda, belli iktidar ilişkileri içerisinde kurmak anlamına geldiği içindir ki Cumhuriyet hukukçusunun ayrıcalık etiketinin bugün hukuk alanında ne derecede kabul gördüğü sorusu ampirik bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Arabuluculuk tartışmalarında öne çıkan bazı ortak söylemler, avukatların arabuluculuğa ilişkin görüş ayrılıkları olmasına rağmen, bu aykırı konumların benzer referanslar üzerinden kurulabildiğini ortaya koyar. Bu referansların ise Cumhuriyet'in siyasal, toplumsal ve hukuki çerçevesini şekillendirmekte önemli rol oynayan ve projeyi esasen Batıcı bir zemine yerleştirmeye yarayan kamusal/özel, resmî/gayriresmî ve modern/geleneksel çatışmalarına ilişkin olması da bu tarihselleştirme bağlamında önemlidir. Nitekim, arabuluculuğun düzenlenmesine ilişkin karşıt görüşlerin dahi, kamusal ile özelin hukuken yoruma fırsat tanımayacak şekilde ayrılmasının, içeriği ne şekilde olursa olsun herhangi bir kurumun yasal zeminde resmileştirilmesinin ve geleneksel ilişkilerin modern hukuk sistemi içerisine nüfuz etmesinin kontrol altına alınmasının önemi üzerinde birleştiği görülür. Bu nedenle çalışmanın bu son bölümünde, Cumhuriyet modernleşmesinin ideolojik, siyasal ve kültürel olarak üzerinde yükseldiği bazı temel karşıtlıkların, arabuluculuk tartışmalarında ortak bir söylemde karşılık bulmaları üzerinde durulacaktır.

Sınırlar, mücadeleler ve tarihsellik üzerine

Özellikle arabuluculuğun kapsamına ilişkin tartışmalarda öne çıkan bir husus, kamusal olan ile özel olanın hukuk düzeni içerisinde net bir şekilde ayrılması gerektiğidir. Hukuk doktrininde bu ayrım öncelikli olarak kamu hukuku/özel hukuk olarak kurulur; ancak ne bu alanda ne de kamuya ilişkin kamu hizmeti, kamu yararı gibi diğer nitelendirmelerde ayrımın hukuki bir kesinliği vardır (Erdoğan, 2002). Hukuken sabit olmayan bu ayrım, esasen Türkiye'nin siyasal ve toplumsal hayatında da her zaman tartışmalı bir konu olmuştur.[27] Bu

27 Kamusal alan-özel alan ayrıştırmasının batı modernitesinin bir ürünü olması itibarıyla, Türkiye'deki siyasi ve toplumsal mücadeleleri anlamakta yetersiz kalabildiğine ilişkin tespitler, bu ça-

tartışmalarda kamusallık temel olarak, Cumhuriyet eliyle kurulmuş ve doğrudan ulus devletin tüm söylemleriyle ve kurumlarıyla görünür ve güçlü kılınmasına hizmet eden bir alana işaret eder. Cumhuriyet rejiminin Osmanlı'dan devraldığı ve kendi otoriter ideolojisinin çizilmesinde ve devam ettirilmesinde temel unsurlardan biri olarak kullandığı 'güçlü'/'baba'/'öğretici' devlet imajının en görünür performans alanı her zaman kamusal olmuştur. Modernist sembollerin yerleştirilmesi ve dolaştırılması ile rejimin geçmişin geri kalmışlığının, gelenekselliğinin ve akıl dışılığının tüm göstergelerinin yok edilmeye çalışıldığı bu alan, yeni rejimin devletinin ve milletinin yeni görüntüsünün yansıdığı alandır. Bu şekilde bu yeni devlet kamusal hayatın halk tarafından nasıl tecrübe edileceğinin de sınırlarını çizmiş olur.

Bu bağlamda, neye kamusal denildiğinin esasen nasıl bir devlet-toplum ilişkisi tahayyül edildiği ile ilintili olduğu tespitinden hareketle (Erdoğan, 2002), Cumhuriyet'in Osmanlı devlet geleneğini de takiben kurduğu ve yerleştirdiği otoriter, muhafazakâr ve eril devlet anlayışında, toplumun sürekli olarak devlet ideolojisine uygun şekilde ehlileştirilmeye ve bunun başarısız olması durumunda da cezalandırılmaya maruz bırakılan bir yönetim nesnesi olarak görüldüğü söylenebilir. Bu bağlamda Türkiye'de kamusalın devlet ile özdeşleştirilmesi itibarıyla, kamusal alanın da devlet otoritesinin pekiştirildiği bir alan olarak kurulduğu görülmektedir. Devlet tarafından tanınan meşru kimliklere ve varolma ölçütlerine "herhangi bir itirazı olmayanların alanı" olarak kurulan bu kamusal alan, 1980'lere kadar bir mücadele alanı olmaktan çok uzaktır (Coşkun, 2004).[28] 1980'li yıllar ise tüm dünyada olduğu gibi, Türkiye'de de farklılıkların gerek siyaseten gerekse de hukuken tanınma taleplerinin kamusal alana taşındığı ve bu taleplerin yeni toplumsal hareketler bünyesinde görünür kılındıkları bir dönemdir. Bu dönemde, bir yandan feminist hareket tarafından yöneltilen eleştiriler kamusal alanın erilliğini sorgularken diğer yandan Cumhuriyet ideolojisinin iki kurucu unsuru olan laiklik ve milliyetçilik referansları karşıtlığı üzerinden şekillendirilen yeni siyasal kimlik talepleri de kamusal alanda daha farklı politik varoluşlar ortaya koyar.[29] Kamusal alanın bu şekilde daha tartışmalı bir mücade-

lışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu tercihin en önemli nedeni, burada kamusallığın devlet eliyle kurulan, yeniden üretilen ve meşrulaştırılan bir alana işaret etmek üzere kullanılmasıdır. Bu nedenle bu çalışmadaki temel mesele, bu tür bir kamusallığın yasal alana dair mücadeleler içerisinde hangi tür söylemler üzerinden yeniden üretildiği meselesidir.

28 Batı modernitesinde vücut bulan kamusal alan kavramı da iktidar alanı olmaktan uzak değildir. Hatta, kentleşme sürecinin hız kazanmasıyla kentleri dolduran yeni 'tehlikeli sınıflar'ın eğitilmesinin ve bu şekilde de esasen "gelişmemiş insan yığınlarının modernitenin nesneleri haline dönüştürülmeleri"nin bir aracı olarak görülmüştür (Kentel, 2002). Ancak, batı düşüncesinde ve siyasetinde kamusal alanın iktidar alanı olduğu kadar mücadele alanı olarak da kurulduğu ve hatta kamusalın, yurttaşların bir araya gelerek tartıştıkları "hemen herkesi ilgilendiren sorunlar hakkında birbirleriyle etkileşimde bulunabildikleri" ve bu şekilde de özellikle devletten ama aynı zamanda piyasadan da ayrılan bir alan olarak kurulduğu da görülmektedir (Habermas, 1964/1995).

29 Bu yeni arayışlar, bir yandan Habermas'ın öne sürdüğü türden bir kamusal alanı da vatandaşlık kategorisi üzerinden tek tip bir politik varoluşu varsaydığı için eleştiriyorlardı. Esasen, Cumhu-

le zeminine evrilmesi ile devletin bu alan ile özel alan arasında kurmaya çalıştığı belirgin sınırlar da muğlaklaşmaya başlar.[30] Bu muğlaklaşma, esasen çift yönlü bir politikleşmeye denk gelir. Bir yanda kamusal alan, devlet otoritesinin koşulsuz şartsız uygulandığı bir alan olmaktan çıkıp, daha karmaşık toplumsal ve siyasi taleplerin görünür hale geldikleri bir alana dönüşerek politikleşmekte iken; diğer yandan, özel alana sıkıştırılmış toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kamusala taşınmasıyla, özel alan da mücadele alanı haline gelerek politikleşmektedir.

Hukuk düzeni içerisinde ise bu muğlaklığın bir göstergesi, devletin hukuk eliyle müdahale edebileceği alanlar ile kişilerin kendi iradeleri doğrultusunda karar verebilecekleri alanlar arasındaki ayrımın muğlaklaşmasına ilişkin endişeler olarak belirir. Nitekim arabuluculuk tartışmalarında da hangi konuların bu kuruma yönlendirileceğinin kanun tarafından açıkça belirtilmesinin gerekliliği de bu muğlaklığın yaratacağı tehlikeye atıfla anlatılmaktadır. Şu noktada, üzerinde durulan esas konu, hukuken kamu yararı gözetilmesi gereken konuların serbestçe tasarruf edilebilecek konular olarak değerlendirilip, böylece devletin düzenleyici alanının dışında bırakılması olasılığıdır. Bu noktada ortaya çıkabilecek olası bir yanlış yorum –ki bu olasılık tam da hukukçu olmayan kişilerin arabulucu olmasıyla güçlenecektir–, devletin yargısal gücü üzerinden kurulan egemenliği için de bir tehlike teşkil edecektir. Hatta bu bağlamda arabuluculuk gibi yöntemlere verilen genel isim olan "alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemleri" tanımlamasındaki "alternatif" kelimesi dahi, bu yargısal güce alternatif olarak yorumlanıp eleştirilmiştir. Hukuken kamu yararı gözetilmesi gereken herhangi bir konunun bu gücün dışında bırakılıp özelleştirilmesi olasılığı; bir yandan da bu özel alanda var olduğuna, tartışmalara dâhil tüm aktörlerin inandığı yerel uyuşmazlık çözme yöntemlerinin ve bunların uygulayıcılarının devlet nezdinde resmileştirilerek adeta tanınmaları tehlikesini de taşır. Bu anlatılarda, arabuluculuk kurumu ile çoklu hukukun ortaya çıkacağına veya var olan feodal ilişkilerin ya da ataerkil örgülerin yeniden üretileceğine dair endişeler de dile getirilir. Bu şekilde, arabuluculuk kurumunun anlaşmazlıkların çözümünde devreye girmesi sonucunda, gayriresmî, hukuk dışı ve geleneksel ilişkilerin kamusala nüfuz etmeye başlamasıyla, devletin kamusal üzerindeki kontrolünü yitireceğine dair bu endişeler tam da ulusal egemenliğin sembolü olan Cumhuriyet hukukuna yönelik bir tehdit olarak anlatılmaktadır (Koğacıoğlu, 2007b).

---

riyet'in kurduğu kamusal alan da içinde var olmasına izin verdiği kimlikleri "bir ve bütün" olarak varsayması (Alankuş-Kural, 1995) ve hatta böyle olmalarını zorunlu kılması açısından ilginç bir şekilde Habermas'ın öngördüğü türden bir politik varoluşu da andırmaktadır. Ancak bu tek tiplik, Habermas'ta farklılıklara rağmen müzakere edebilmek ve konsensüs sağlayabilmek olarak tezahür ederken Cumhuriyet'in kamusal alanının varsaydığı tek tiplik, farklı olmayı tamamen imkansızlaştıran ve hatta yasaklayan bir politik varoluştur. Belki de bu benzerlikte ayrışma durumunu, tam da Göle'nin kamusal alanı ideal tipleştirmeden okumamız gerektiğine ilişkin görüşleri bağlamında değerlendirmek gerekir (Göle, 2003).

30 Bu muğlaklık, siyasetin diline en görünür şekilde feminist hareketin "Özel olan politiktir!" sloganı ile yansır.

Arabuluculuk kurumuna ilişkin görüşlerin, Cumhuriyet hukukunun öne çıkardığı değerler üzerinden okunmasına izin veren bir başka ayrım da resmî/gayriresmî ikiliğidir. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında resmî hukukun planlanan toplumsal dönüşümün en önemli araçlarından biri olması, resmî olanın gücünün, rejimin modernist çerçevesi içinde özel bir yeri olduğunun da göstergesidir. Resmî/gayriresmî ayrılığının arabuluculuk tartışmalarında da sıklıkla öne çıkması, modern hassasiyetlerin hukukçu tahayyüllerini şekillendirmedeki rolüne işaret eder. Arabuluculuk tartışmalarında bu ayrım özellikle üç konu üzerinden anlatılır: yazılı olanın gücü, devletin yargı mekanizmasının otoritesi ve hukuk formasyonunun önemi. Yazılı olanın gücü, özellikle arabuluculuk kapsamına girecek uyuşmazlıkların kanun çerçevesinde sıralanıp sıralanmayacağına ilişkin tartışmalarda öne çıkmaktadır. Bu tartışmalarda, arabuluculuk kurumunun kapsamının bu şekilde yazılı olarak kanunlaştırılması, modern liberal hukuka atfedilen en önemli niteliklerin başında gelen öngörülebilirliğin, tutarlılığın ve tarafsızlığın sağlanması olarak yorumlanır. Bu bağlamda, anlatılarda sıklıkla bu niteliklerin sağlanmasının arabuluculuk kurumuna karşı bir güvenin yerleşmesine de katkıda bulunacağının altı çizilir. Arabuluculuk kurumunun da resmî bir kurum olarak, yazılı kurallar ve süreçler çerçevesinde getiriliyor olması her şekilde toplum nezdinde kabul edilmesini kolaylaştıracak unsurlar olarak görülür. Dezalay, esasen hukukun bir alan olarak özerkliğinin ve gücünün, bu alanın şeklî unsurlarının savunuculuğundan geçtiğini öne sürerken tam da bu duruma işaret eder (Dezalay, 1994). Hatta bu alana ait kuralların, işleyişlerin, ritüellerin karmaşıklığı, bu alana özgü habitusa sahip olmayanlara karşı verilen mücadelelerin ana eksenlerinden birisini oluşturur.

Bu noktada, hukukçuların arabuluculuk kurumuna ilişkin görüşlerinin farklılaştığı noktalarda dahi, uyuşmazlıkların çözümünde resmî hukukun gücüne dair ortak bir duruşları olduğu görülebilmektedir. Ancak resmî olanın gücüne dair görüşler her daim olumlu da değildir. Bu güce dair inanç, gayriresmî uyuşmazlık çözüm yöntemlerinin kurumsallaşmasına ve hatta meşrulaşmasına yol açabileceği endişesini de beraberinde taşır. Bu noktada da gene toplumsal yapının niteliklerine atıfta bulunulur. Hukukçu anlatılarında ortak bir ideal olarak çıkan 'modern toplum'a bir tehlike teşkil eden, geri kalmışlığın, akıl dışılığın ve tutuculuğun göstergesi olan feodal örgülerin, ataerkil ilişkilerin ve mezhep çatışmalarının, resmî olarak kurumsallaşmış bir arabuluculuk faaliyeti eliyle meşrulaştırabileceği düşünülür. Şu halde, resmî olanın gücü bir yandan istenmeyenin meşrulaşmasına hizmet ederken diğer yandan aynı istenmeyeni kontrol altına almaya da yarayabilecektir. Bu bağlamda, arabuluculuk kurumuna karşı çıkan hukukçular bu karşı çıkışı geleneksel yapıların ve ilişkilerin resmî hukuka sızacağı endişesi üzerinden kurarken ne derece resmî olanın gücüne atıfta bulunuyorlar ise, arabuluculuğu destekleyen hukukçular da bu güce dair benzer bir inanç üzerinden aynı geleneksel yapıların ve ilişkilerin kontrol altında tutu-

labileceğine inanırlar. Kamusal/özel ayrımında olduğu gibi, devletin yargısal faaliyetler üzerindeki tekeli ve bu şekilde sağlamlaşan egemenliği meselesi, resmî olanın gücüne dair ortak bir inancın öne çıktığı bu anlatılarda da öne çıkar. Bu anlatılarda, arabuluculuk faaliyetinin resmileşmesi sonucunda, devletin uyuşmazlıklar üzerindeki tekelinin hem tehlikeye düşeceği hem de sağlamlaşacağına ilişkin görüşlere rastlanır. Bir yandan, arabuluculuğun resmileşmesi ile hukuk dışı unsurların ve kişilerin hukuk alanına geçişlerinin, devletin uyuşmazlıklar üzerindeki tanınmış tekelini ve bu anlamda da egemenliğini tehdit edeceğine inanılırken diğer yandan ise tam da bu hukuk dışı unsurların resmî olarak kontrol altına alınmasının, devlet tekelinin ve egemenliğinin sağlamlaşmasına hizmet edeceğine inanılır.

Son olarak, resmî olanın gücü bağlamında anlatılarda öne çıkan bir mesele de hukuk öğretiminin ve hukuk formasyonunun önemidir. Örneğin kamusal/özel ayrımında, arabuluculuk yapacak kişilerin hukuk öğretiminden geçmiş olmalarının, hangi uyuşmazlıkların üzerinde serbestçe tasarruf edilebileceğinin belirlenmesinde kritik bir rol oynayacağına inanılır. Resmî/gayriresmî ayrımında ise hukuk öğretimine ve formasyonuna verilen bu önem daha da öne çıkar. Resmî olanın var olan geleneksel ilişkiler üzerindeki gücü üzerine yapılan tartışmalarda, hukuk formasyonuna özel bir önem atfedilir. Bu önem, özellikle bu formasyona sahip olmayan kişilerin arabulucu olma olasılığı ve bu durumun da 'istenmeyen' toplumsal ilişkilerin ve yapıların resmî hukuk sisteminin içine nüfuz etmesi tehlikesi üzerinden açıklanır. Resmî olanın gücü, bu bağlamda, özellikle de Cumhuriyet'in silmek istediği geçmişin izlerini hâlâ taşıyan bir toplumda daha da öne çıkmaktadır. Arabuluculuk tartışmaları göstermektedir ki bu kuruma ilişkin farklılaşan görüşleri olsa da hukukçular, genel olarak toplumun hâlâ, temelde Cumhuriyet'in kurtulmak istediği geri kalmışlık öğeleri üzerinden işlediğine inanmaktadırlar.

Arabuluculuk tartışmalarında öne çıkan son karşıtlık da Cumhuriyet'in temel meselelerinden birini oluşturan modern/geleneksel ayrımıdır. Yeni rejimin bir devlet projesi olduğu kadar yeni bir toplum yaratma projesi de olması, geçmişle olan bağların tamamen koparılması ve geleneksel olan her ne varsa modernlik adına terk edilmesi anlamına gelmekteydi. Arabuluculuk tartışmalarında bu ayrım en belirgin şekilde toplum içinde halihazırda var olan geleneksel uyuşmazlık çözme mekanizmalarına dair anlatılarda öne çıkar. Hukukçu anlatılarında sıklıkla toplumsal yapının ve bu yapının içindeki yerel arabuluculuk uygulamalarının getirilecek arabuluculuk kurumuyla uyumlu olup olmadığı tartışmalarına rastlanır. Çoğu zaman aynı aileden, aynı mahalleden, aynı aşiretten ya da benzer bir toplumsal gruptan üçüncü kişilerin uyuşmazlığın çözümüne aracı olmak için devreye girmesi üzerinden anlatılan bu geleneksel arabuluculuk pratikleri, bazı hukukçular tarafından toplumda uzlaşma kültürünün varlığının bir işareti olarak okunurken bazıları tarafından ise tam da toplumun geri kal-

mışlığının göstergesi olarak yorumlanır. Uzlaşma kültürünün varlığına işaret eden hukukçular bu durumun resmî bir arabuluculuk kurumunun toplum tarafından kabullenilmesine yardımcı olacağını öne sürerken, diğer hukukçular bu pratiklerin varlığını resmî hukukun ve mekanizmalarının geleneksel pratiklere ve ilişkilere nüfuz etmekteki başarısızlığı olarak yorumlarlar. Bu anlatılarda, geleneksel uyuşmazlık mekanizmalarının hâlâ varlıklarını sürdürebiliyor olması, resmî ve modern hukukun toplumun yaşayış biçimini etkileyebilen anlamlı bir değerler şeması yaratamamış olmasıyla ilişkilendirilir.

Diğer karşıtlıklarda olduğu gibi modern/geleneksel ayrımında da öne çıkan husus, hukukçuların arabuluculuk kurumuyla ilgili olumlu veya olumsuz görüşlere sahip olmalarından bağımsız olarak bu ikiliğe atıfla anlatılarını kuruyor olmalarıdır. Bu da tüm esasen diğer karşıtlıklara da hakim olan bir kalkınmacılık söylemi üzerinden kurulur. Bu tür bir kalkınmacılık; ulus devletin tüm kurumlarıyla yerleşmesi sürecinde Cumhuriyet rejiminin sadece ekonomik olarak değil, toplumun topyekun kalkınmasını hedeflemesine ve bu hedef doğrultusunda 'kendisine sadık yeni seçkinler' yetiştirmesine işaret eder.[31] Bu söylem, geleneksel mekanizmaları toplumda yerleşik bir uzlaşma kültürünün varlığının işareti olarak gören hukukçu anlatılarında, insanların eğitilmeleri ve hakları hakkında daha bilinçli hale getirilmeleri ile toplumdaki bu uzlaşma kültürünün pekiştirilebileceği öngörüsü olarak belirir. Bu olasılık, Batı toplumlarında hak eğitim ve bilincinin daha ileri seviyede olmasından ötürü bu toplumların daha ileri toplumlar olduğu iddiasıyla da desteklenir. Öte yandan, aynı kalkınmacı söylem, geleneksel uyuşmazlık çözüm mekanizmalarını açıkça olumsuzlayan anlatılarda daha belirgin şekilde öne çıkar; zira bu anlatılar, özellikle bu mekanizmalar ile Cumhuriyet'in yerleştirmeye çalıştığı modern ve akılcı değerler arasındaki gerilime odaklanır. Bu gerilim tam da kalkınmacı ideolojinin başarısızlığının simgesidir ve hukuk da bu anlarda esasen belirli bir sosyal gerçeklik olarak kurulmaktadır.

Sonuç olarak, Cumhuriyet rejiminin *kamusal* olana devletin performans alanı olarak, *resmî* olana özellikle rasyonel hukukun gücünün göstergesi olarak ve *modern* olana da Batılılaşmak üzerinden şekillenen siyasal-toplumsal ideolojinin hedefi olarak verdiği önem; arabuluculuk tartışmalarında hukukçu anlatılarını ortaklaştıran bir söylem olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, bu tartışmalarda hukukçuların sadece hukuk alanının sınırlarının belirlenmesi mücadelesi vermedikleri, bu mücadelenin içinde hem yaşadıkları toplumu hem de hukuku ve mesleklerini de modernitenin temelindeki ikilikler üzerinden tanımlamaya çalıştıkları görülmektedir. Cumhuriyet'in; resmî hukukun araçsallaştırılması, yeni yaratılan modern toplumun çehresi olan kamusalın kontrol edilmesi ve geleneksel olan ne varsa modern olan ile yer değiştirmesi sonucunda ye-

31 'Ulusal kalkınmacılık' olarak da nitelendirilebilen bu söylemin Türkiye bağlamında derinlikli bir değerlendirmesi için bkz. Koğacıoğlu, 2007a.

ni bir devletin ve siyasal topluluğun yaratılabileceğine dair inancı, arabuluculuk etrafından dönen tartışmalarda konum alan hukukçuların anlatılarında da karşılık bulmaktadır.

Bourdieu sosyolojisi, bu tür bir tarihselleştirme girişimini, alanın dinamizmi üzerinden açık uçlu bırakmayı gerektirir. Neticede, alanın sınırlarının ancak ampirik gözlem ile anlaşılabileceğini öne sürmek, tam da sınırların hem içsel hem de dışsal mücadeleler bağlamında kurulduğunu ve dönüştüğünü öne sürmektir. Bu bağlamda, arabuluculuk kurumunun mevcut muhafazakâr siyasal iktidar döneminde getirilmeye çalışılması da hukukçu habitusunun bu alan ile devlet arasındaki kurucu ilişkinin parametreleri bağlamında anlaşılmasını gerekli kılar. Bu ilişkinin temelinde, bir yandan hukuk alanının ve hukuk meslegeinin doğrudan rejimin ideolojisine hizmet etmek için Batılı biçimler ve kurumlar üzerinden yeniden kurulması yatar; diğer yandan, hukuk alanı kendisine devredilen bu ideolojik misyon neticesinde, doğrudan toplumsal ve siyasal meselelerin meşru çözüm merci olarak da kurulur ve kabul görür. Bu durum, özellikle de avukatlık mesleğinin devletle olan ilişkisinde gözlenebilir. Öyle ki, devletin avukatlık mesleğine ilişkin düzenlemeler üzerindeki gücü, ezelden beri mesleğin içinden de karşı çıkılan bir konu olmakla birlikte; bu durum, Cumhuriyet'in kendisine karşı bir eleştiri olarak kurulmaz. Nitekim, devlet ile erken Cumhuriyet dönemindeki ortaklığının zarar gördüğü bugünküne benzer bir dönemde, rejimin ideolojik misyonerliğini üstlenen meslek gruplarının yeni yasama faaliyetlerine verdikleri tepkiler, devlete karşı ama Cumhuriyet yanlısı olarak gelişebilmektedir. Bu nedenle de son dönemlerin siyasal İslam menşeli hükümetlerinin özellikle hukuk alanına yönelik müdahaleci tutumlarına karşı barolar tarafından yöneltilen eleştiriler, doğrudan bir Cumhuriyet çıktısı olan avukatlık mesleğinin tarihsel-ideolojik arka planına dayandırılmış ve bu bağlamda çoğu zaman rejim savunuculuğu şeklini almıştır. Arabuluculuk tartışmalarında Cumhuriyet'in temel hassasiyetlerinin avukat anlatılarını ortak bir zeminde buluşturmasını da bu tarihsel bağlam içerisinden okumak gerekir.

Sonuç yerine

Arabuluculuğa ilişkin bu tartışmalar, yasa tasarısının kanunlaştırılmasıyla şimdilik sona ermiş gibi görünmektedir. Bugün yürürlükte olan HUAK'ın en önemli maddelerinden birisi hiç kuşkusuz, yalnızca mesleğinde en az 5 yıl kıdemi olan hukuk fakültesi mezunlarının arabulucu olmasına izin veren 20. Maddesidir. Bu düzenlemeyle birlikte, arabuluculuk tartışmalarını şekillendiren en önemli tartışma noktası, arabulucuların hukukçu olması şartının getirilmesiyle fiilen ortadan kalkmış bulunmaktadır. Nitekim, Adalet Bakanlığı Arabuluculuk Daire Başkanlığı tarafından akredite olan birçok farklı kurum tarafından verilen arabuluculuk eğitimlerine, çoğunlukla avukatlar olmak üzere sadece hu-

kukçular katılmaktadır.[32] Bugün artık arabuluculuğa karşı en örgütlü mücadeleyi yürüten İstanbul Barosu yönetiminin dahi, arabuluculuk eğitimlerini kendi sayfasında duyurduğu ve hatta, özellikle de kendi avukatlarının bu eğitimlerden indirimli şekilde yararlanması için kurumlar ile işbirliği içinde olduğu görülmektedir (İstanbul Barosu avukatlarına %50 indirimli arabuluculuk eğitimi, 2013). Bu gelişmeleri, hukuk alanındaki rekabetçi mücadeleler sonucunda –ki yazıda da tartışıldığı gibi bu mücadelelerin baş aktörü avukatlar olmuşlardır–, diğer alanlardan yapılan müdahalelerin, alanın sınırlarının korunması lehine durdurulmasının bir örneği olarak okumak gerekir. Burada, özellikle dışsal etkiler bağlamında en tartışmalı mesele olan hukuk fakültesi mezunu olmayanların arabulucu olmaları teklifinin özellikle baroların girişimleri neticesinde engellenmiş olması da bu bağlamda önemli bir örnektir.

Diğer yandan, şu anda hem arabuluculuk eğitimleri veren kurumların hem de bu eğitimleri alan avukatların sayılarının oldukça hızlı bir şekilde arttığı yeni bir dönem başlamıştır. Görünen o ki bu yeni dönem, arabuluculuk faaliyetinin, dışsal müdahalelerin engellenmesiyle hukuk alanı içerisinde tanımlanması ve sahiplenilmesi ile başlamıştır. Öyle ki bugün arabuluculuk eğitimlerinin ilanlarında arabuluculuğun avukatlar için "yeni bir iş alanı" olarak duyurulması söz konusudur (İstanbul Barosu avukatlarına %50 indirimli arabuluculuk eğitimi, 2013). Bu yaklaşım, hukuk alanının görece özerkliğini kuran ve devam ettiren en önemli unsurlardan olan uyuşmazlıklar üzerindeki tekelin, arabuluculuğun avukatların iş alanına dâhil edilmesiyle güçlendirilmesi anlamına gelir. Bir başka ilanda ise "hukukun çözemeyeceği hiçbir uyuşmazlık yoktur" sloganı da aynı şekilde uyuşmazlıkların hukuk alanında çözümlenmesini tek gerçeklik olarak sunan bir yaklaşım söz konusudur (İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi, t.y.). O halde, arabuluculuk kurumuna karşı başta İstanbul Barosu olmak üzere Türkiye'nin birçok barosu tarafından yürütülen mücadeleler neticesinde, arabuluculuk kurumunun avukatların meslek alanlarına yönelik istenmeyen müdahalesi, arabuluculuğun avukatlık mesleğine getirilmiş yeni bir çalışma alanı şeklinde düzenlenmesi sayesinde engellenmiş gözükmektedir.

Şu noktada, alanın içinde özellikle avukatlar tarafından yürütülen bu rekabetçi mücadelelerin, alanın dışından özellikle de siyasi otorite eliyle getirilen düzenlemelere karşı alanın sınırlarını korumak konusunda başarılı oldukları ileri sürülebilir. Ancak bu çalışmada da birçok kere tekrarlandığı üzere, Bourdieucü bir alan okuması, alanın sınırlarını ve alanı tanımlayan sermayenin niteliklerini içsel ve dışsal mücadeleler bağlamında sürekli incelemeye açık tutmayı gerektirir. Nitekim, bugün birçok yerde artık eğitimi verilen, hatta ilk başvurucularının sınavı başarıyla verip arabuluculuk yapmaya hak kazandıkları bir kurumsal yapı ile karşı karşıyayız. Şimdi artık hangi avukatların ne tür

32 Bu eğitim kurumlarının bir listesi için bkz. Arabuluculuk Eğitimi ve Eğitim Kurumları, http://www.arabulucu.com/arabuluculuk-egitimi-ve-egitim-kurumlari.

sebeplerle bu eğitimleri aldıkları, avukatların bu yeni faaliyeti kendi mesleki pratikleri içerisinde nasıl anlamlandırdıkları ve bu pratiğin hukuk alanı içerisinde özellikle de kendi meslektaşları arasındaki rekabete nasıl bir etkisi olacağını düşündükleri üzerinde durmak gerekir. Alana getirilen yeni faaliyetlerin, alan içi aktörler tarafından sahiplenilmesinin ve hatta bu tür faaliyetler üzerinden alan tarafından sunulan hizmetlere olan talebin artırılmasının Bourdieucü bir okumada önemi büyüktür. Bu nedenle, şimdi artık kurumsallaşan ve avukatların tekelinde kalan bu yeni iş alanının, bu meslek üzerinde hem sunulan hizmetler bağlamında hem de mesleğin kabul görmüş temel nitelikleri bağlamında ne tür etkileri olduğuna bakmak bu çalışmanın bir sonraki aşamasını oluşturmaktadır.

2013-2014 yıllarının özellikle avukatlık mesleğine ilişkin önemli düzenlemelerin tartışıldığı bir dönem olması da bu tür bir çalışmanın her zaman yeni ampirik gözlemlere dayanarak geliştirilmesi ihtiyacını ortaya koyar. Özellikle 2013 yılının ikinci yarısından sonra Avukatlık Kanunu Taslağı çalışması ile Avukatlık Staj Yönetmeliğinde Değişiklik üzerine yapılan çalışmalar, avukatlık mesleğinin kurallarının, giriş çıkış kriterlerinin, meslek üyelerinin niteliklerinin, çalışma alanlarının, mesleki denetleme ilkelerinin ve mekanizmalarının yeniden düzenlenmesine ilişkin çok önemli gelişmelerdir. Örneğin, uzun zamandır beklenen yeni Avukatlık Kanunu Taslağı çalışmaları, bir yandan TBB'nin kendi içerisinde baro temsilcilerinden oluşturduğu bir komisyon eliyle yürütülürken bir yandan da TBB Genel Sekreterinin katılımı dışında Adalet Bakanlığı temsilcilerinden oluşan Bilim Alt Komisyonu tarafından yürütülmektedir. Bu iki komisyonun çalışmalarının "karşılıklı bilgilendirmeler yapılarak, eşgüdüm ve şeffaflık içinde yürütülmüş" olduğu belirtilmekle birlikte, TBB'den 18 ve 20 Nisan 2014 tarihlerinde yapılan duyurularda, Adalet Bakanlığı Kanunlar Genel Müdürlüğü tarafından yayımlanan taslağa ciddi itirazlarda bulunulmuştur (Türkiye Barolar Birliği Başkanlığı, 2014a, 2014b).[33] TBB'nin en önemli itirazı, yapılacak bir yönetmelik değişikliği ile yeniden getirilecek olan avukatlık stajına kabul ve avukatlığa kabul sınavlarının, TBB yerine Adalet Bakanlığı tarafından yapılacak olmasına ilişkindir. Bunu vesayetçi bir düzenleme olarak niteleyen TBB, benzer şekilde kendileri tarafından getirilen sınavlara azami beş giriş hakkı tanınması veya stajyer sayısının baro genel kurulunda alınacak karar ile sınırlandırılması gibi önerilerin taslak metinden çıkarılmalarına da aynı nedenlerle karşı çıkar. Bu şekilde, bir yandan mesleğe girişte aranacak kalite ve yeterlik standartlarının mesleğin en üst örgütü yerine siyasi otorite eliyle düzenlenmesi söz konusu iken, bir yandan da getirilmesi planlanan düzenleme ile bu standartların düşmesi mümkün olacaktır. Bu tür gelişmeler, siyasal iktidar alanının hukuk alanı-

33 Avukatlık Kanunu Taslağı. (2013). http://www.kgm.adalet.gov.tr/DUYURULAR/AVUKATLIK%20KANUNU%20TASLA%C4%9EI.pdf. Ayrıca taslağa dair itirazların kısa bir değerlendirmesi için bkz. Türkiye Barolar Birliği Başkanlığı, 2014b.

na müdahale etmesine olanak tanıyan ve hukuk alanının da bu dışsal güçlerin etkilerine karşı kendi içsel mücadelelerini geliştirmesine zemin hazırlayan yasama süreçlerinin ampirik gözleme tabi tutulmasını gerekli kılar.[34] Bu nedenle, hukuk alanında ne tür yeni mücadelelerin ortaya çıktığı, bu mücadelelerin alan içi rekabeti nasıl şekillendirdiği, ne tür konumları görünür kıldığı ve bu konumların daha geniş iktidar alanı ile ne tür nesnel ilişkiler kurduğu üzerine yapılacak çalışmalara duyulan ihtiyaç hiçbir zaman eksilmemektedir.

KAYNAKÇA

"Arabuluculuk Eğitimi ve Eğitim Kurumları" (2014), <http://www.arabulucu.com/arabuluculuk-egitimi-ve-egitim-kurumlari>.

"Avukatlık Kanunu Taslağı" (2013), <http://www.kgm.adalet.gov.tr/DUYURULAR/AVUKATLIK%20KANUNU%20TASLA%C4%9EI.pdf>.

"Eczacılar market sistemine karşı alanlara çıktı" (2010) <http://www.emekdunyasi.net/ed/saglik/7565-eczacilar-market-sistemine-karsi-alanlara-cikti>

"Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu" (2012) *T.C. Resmî Gazete, 28331*, 2 Haziran.

"İstanbul Barosu avukatlarına %50 indirimli arabuluculuk eğitimi" (2013, 17 Ağustos) <http://www.istanbulbarosu.org.tr/detail.asp?CatID=1&SubCatID=1&ID=8412>.

"Türkiye Barolar Birliği Avukatlık Staj Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik" (2009, 27 Haziran) *T.C. Resmî Gazete, 27271*.

Abel, R. L. (1986) "The transformation of the American legal profession", *Law & Society Review*, 20(1): 7-17.

Akbaş, K. (2011) *Avukatlık mesleğinin ekonomi politiği: Avukatların sınıfsal konumlarındaki değişim, İstanbul örneği*, Notebene, Ankara.

Alankuş-Kural, S. (1995) "Yeni hayalî kimlikler", *Birikim*, 71-72, <http://www.birikimdergisi.com/sayi/71-72/yeni-hayali-kimlikler>.

Alexander, N. (2001) "What's law got to do with it? Mapping modern mediation movements in civil and common law jurisdictions", *Bond Law Review*, 13(2):1-29.

American Bar Association, Section of Dispute Resolution (2006) "What you need to know about dispute resolution", <http://www.americanbar.org/content/dam/aba/migrated/2011_build/dispute_resolution/draftbrochure.authcheckdam.pdf>.

Argang, R. (2006) "Pierre Bourdieu and the law: An intellectual and personal encounter", *Jurist*, 29(3): 7-23.

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a theory of practice*, Cambridge University, Cambridge.

Bourdieu, P. (1987) "The force of law: Toward a sociology of the juridical field", *Hastings Law Journal*, 38: 805-853.

Bourdieu, P. (2005). *Hukukun gücü: Yasal alanın sosyolojisine doğru*, Demir, S. (çev.), Kalan, Ankara. [1987]

Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (1989) "Towards a reflexive sociology: A workshop with Pierre Bourdieu", *Sociological Theory*, 7(1): 26-63.

Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (1992) *An invitation to reflexive sociology*, University of Chicago, Chicago.

---

34 Bu tür bir müdahalenin erken Cumhuriyet dönemindeki en belirgin örneği İstanbul Barosu'nda yaşanan tasfiyelerdir. 1924 yılında çıkarılan Muhamat Kanunu çerçevesinde, eski hukuku sürdürmeye çalışan, gelenekselci, çoğu zaman meşrutiyetçi hukukçular, rejim karşıtı olmalarından ötürü meslekten ihraç edilmişlerdir. Bu şekilde, o dönem İstanbul Barosu'na kayıtlı toplam 805 avukattan 374'ü siyasi irade eliyle meslekten çıkarılır. Ancak tasfiyenin hemen sonrasında rejim muhalifi olarak bilinen Lütfü Fikri Bey'in, 264 oydan 142'sini alarak Baro başkanlığına seçilmesi ve daha sonra da sekiz kere bu göreve getirilmiş olması, bu tür bir müdahalenin sınırlarını da ortaya koyar (Özkent, 1940: 116).

Bulur, A. (2007) "Alternatif uyuşmazlık çözüm yolları ve arabuluculuk yöntemi", *Ankara Barosu Dergisi*, 65(4): 30-46. <http://www.ankarabarosu.org.tr/siteler/ankarabarosu/tekmakale/2007-4/6.pdf>.

Cappelletti, M. (1993) "Alternative dispute resolution processes within the framework of the world-wide access-to-justice movement", *The Modern Law Review, Dispute Resolution. Civil Justice and Its Alternatives*, 56(3): 282-296.

Christie, N. (1977) "Conflict as property", *The British Journal of Criminology*, 17: 1-15.

Cirhinlioğlu, Z. (1997) *Türkiye'de hukuk mesleği*, Gündoğan, Ankara.

Cirhinlioğlu, Z. (der.) (1996) *Meslekler ve sosyoloji*, Gündoğan, Ankara.

Demir, M. C. ve Aka, A. (2010) "Bourdieu'nun diliyle hukuk alanını okumak", *HFSA*, 19: 238-242.

Dezalay, Y. (1994) "The forum should fit the fuss: The economics and politics of negotiated justice", Cain, M. ve Harrington, C. B. (der.), *Lawyers in a postmodern world: Translation and transgression* içinde, Open University, Buckingham, 155-182.

Dezalay, Y. ve Garth, B. G. (1996) *Dealing in virtue: International commercial arbitration and the construction of a transnational legal order*, University of Chicago, Chicago.

Dezalay, Y. ve Madsen, M. R. (2012) "The force of law and lawyers: Pierre Bourdieu and the reflexive sociology of law", *Annual Review of Law and Social Science*, 8: 433-452.

Dingwall, R. (2008) *Essays on professions*, Ashgate, ABD.

Durkheim, E. (1957/2003) *Professional ethics and civic morals*. Routledge, Londra.

Elveriş, İ. (2014) *Barolar ve siyaset: Türkiye'de barolar ve devlet kurumları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Erdoğan, M. (2002, 3 Aralık) "'Kamusal alan' ve hukuk", *Radikal*.

Erozan, H. B. (2005) *Producing obedience: Law professors and the Turkish state*, yayımlanmamış doktora tezi, University of Minnesota.

Felstiner, W., Abel, R. L. ve Sarat, A. (1980-1981) "The emergence and transformation of disputes: Naming, blaming, claiming...", *Law & Society Review*, 15(3/4): 631-654.

Freidson, E. (1983) "The theory of professions: State of the art", Dingwall, R. ve Lewis, P. (der.), *The sociology of the professions* içinde, Oxford Socio-Legal Studies, MacMillan, Londra, 19-37.

Galanter, M. (1983) "Reading the landscape of disputes: What we know and don't know (and think we know) about our allegedly contentious and litigious society", *UCLA Law Review*, 31: 4-71.

Goode, W. J. (1957/1996) "Topluluk içinde topluluk: Meslekler", Cirhinlioğlu, Z. (der.), *Meslekler ve Sosyoloji* içinde, Gündoğan, Ankara, 67-80.

Göle, N. (1986) *Mühendisler ve ideoloji: Öncü devrimcilerden yenilikçi seçkinlere*, Metis Yayınları, İstanbul.

Göle, N. (2003) "Nilüfer Göle ile Kamusal Alan ve Sivil Toplum Üzerine...", *Sivil Toplum Dergisi*, 2, <http://www.siviltoplum.com.tr/?ynt=icerikdetay&id=133>.

Habermas, J. (1995) "Kamusal alan: Ansiklopedik bir makale", Erol, N. (çev.), *Birikim*, 70. [1964]

Harrington, C. (1985) *Shadow justice: The ideology and institutionalization of alternatives to courts*, Greenwood, Westport, CT.

Hughes, E. C. (1963/1996) "Meslekler", Cirhinlioğlu, Z. (der.), *Meslekler ve Sosyoloji* içinde, Gündoğan, Ankara, 25-41.

İnanıcı, H. (2001) "Türkiye'de avukatlık ideolojisi", *Toplum ve Bilim*, 87: 135-163.

İstanbul Barosu (2011) "Cübbemize, vatandaşın hakkına ve hukukuna sahip çıkıyoruz! Arabuluculuğa geçit yok!", <http://www.istanbulbarosu.org.tr/images/haberler/ARABULUCULUKBASINACIKLAMASI.pdf>.

İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi. (t.y.) "Hukukun çözemeyeceği hiçbir uyuşmazlık yoktur", <http://sem.kemerburgaz.edu.tr/egitimler/egitimler/HUKUK-UYUSMAZLIKLARINDA-ARABULUCULUK-EGITMI/61/0/0>.

Kalem, S. (2010) *Contested meanings - Imagined practices: Law at the intersection of mediation and legal profession; A socio-legal study of the juridical field in Turkey*, yayımlanmamış doktora tezi, The New School.

Kentel, F. (2002, 9 Aralık) "Kamusal alan artık çıplak", *Bianet*.

Koğacıoğlu, D. (2003) *Law in context: citizenship and reproduction of inequality in an Istanbul courthouse*, yayımlanmamış doktora tezi, Stony Brook University.

Koğacıoğlu, D. (2007a) "Gelenek söylemleri ve iktidarın doğallaşması: Namus cinayetleri örneği", *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, 3, <http://www.feministyaklasimlar.org/ozet/?postid=506>.

Koğacıoğlu, D. (2007b) "Bourdieu and reform in the juridical field", *Pierre Bourdieu: Sosyal Bilimlerde Açılımlar Konferansı*'nda sunulan bildiri, İstanbul.

Koğacıoğlu, D. (2009) "Bir İstanbul adliyesinde davranış kalıpları, anlamlandırma biçimleri ve eşitsizlik", Güney, K. M. (der.), *Türkiye'de iktidarı yeniden düşünmek* içinde, Varlık Yayınları, İstanbul.

Lieberman, J. K. ve Henry, J. F. (1986) "Lessons from the Alternative Dispute Resolution Movement", *The University of Chicago Law Review*, 53(2): 424-439.

Mather, L. ve Yngvesson, B. (1980-1981) "Language, audience and the transformation of disputes", *Law and Society Review*, 15(3/4): 775-821.

Merry, S. E. (1979) "Going to court: Strategies of dispute management in an American urban neighborhood", *Law & Society Review*, 13(4): 891-925.

Merry, S. E. ve Silbey, S. (1984) "What do plaintiffs want? Reexamining the concept of dispute", *Justice System Journal*, 9: 151-178.

Özkent, A. H. (1940) *Avukatın kitabı*, Arkadaş Basımevi, İstanbul.

Özman, A. (1995) *The state and bar associations in Turkey: A study in interest-group politics*, yayımlanmamış doktora tezi, Bilkent Üniversitesi.

Özman, A. (2001) "Siyaset, hukuk, ideoloji ekseninde hukukçu kimliğinin yeniden tanımlanması: Erken Cumhuriyet dönemi üzerine bir inceleme", *Toplum ve Bilim*, 87: 164-177.

Özyiğit Ayata, Ö. (2009) *Türkiye'de uzlaşma kurumunun yasal çerçevesinin ve uygulamasının onarıcı adalet prensipleri ile değerlendirilmesi*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Parsons, T. (1939) "The professions and social structure", *Social Forces*, 17 (4): 457-467.

Pektaş, M. (2008) *Rekabet hukukunda alternatif bir yol: Uzlaşma*, <http://www.rekabet.gov.tr/File/?path=ROOT/Documents/Uzmanl%C4%B1k+Tezi/tez111.pdf>.

Sarat, A. ve Felstiner, W. (1988/1995) "Law and social relations: Vocabularies of motive in lawyer/client interaction", Abel, R. (der.), *Law and Society Reader* içinde, New York University, New York, 403-431.

Schinkel, W. ve Noordegraaf, M. (2011) "Professionalism as symbolic capital: Materials for a Bourdieusian Theory of Professionalism", *Comparative Sociology*, 10: 67-96.

Silbey, S. S. ve Merry, S. E. (1986) "Mediator settlement strategies". *Law & Policy*, 8(1): 7-32.

Silbey, S. S. ve Sarat, A. (1989) "Dispute processing in law and legal scholarship: From institutional critique to the reconstitution of the juridical subject", *University of Denver Law Review*, 66(3): 437-498.

Türem, U. (2001) *Globalization of law and the legal profession in Turkey*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Türkiye Barolar Birliği (2011) *Dünyada arabuluculuk uygulamaları konferansı*, <http://tbbyayinlari.barobirlik.org.tr/TBBBooks/436-d.pdf>.

Türkiye Barolar Birliği Başkanlığı (2014a) <http://www.barobirlik.org.tr/Detay24129.tbb>.

Türkiye Barolar Birliği Başkanlığı (2014b) <https://www.barobirlik.org.tr/Detay24187.tbb>.

United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC) (2006) *Onarıcı adalet programları el kitabı*, <http://www.unodc.org/documents/justice-and-prison-reform/HB_Restorative_Justice_Turkish.pdf>.

Uzun, H. (2000) *Meslekler sosyolojisi açısından avukatlar ve avukatlık mesleği: Elazığ barosu avukatları üzerine sosyolojik bir araştırma*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi.

Worchel, S. ve Lundgren, S. (1991) "The nature of conflict and conflict resolution", Duffy, K. G. vd. (der.), *Community mediation: A handbook for practitioners and researchers* içinde, The Guilford Press, New York, 3-21.

Osmanlı kadın ve toplumsal cinsiyet tarihçiliği üzerine

Gülhan Balsoy

"Tarih nedir?" sorusu kuşkusuz tarihçiliğin merkezinde duran bir soru. Tarihçiler bir yandan geçmişi araştırıp yeniden yazarken, bir yandan da doğrudan ya da dolaylı olarak tarihin ne olduğu sorusuna cevap ararlar. Oldukça geniş kapsamlı ve büyük olan bu soruyu açımlarken aynı derecede önemli ama daha dar kapsamlı üç konu üzerinde durabiliriz: tarihin öznesinin kim olduğu yani tarihi kimin ya da neyin yaptığı; geçmişin nasıl dönemselleştirileceği ya da başka deyişle geçmişin hangi olaylar merkezinde alt dönemlerine ayrılacağı, dönemlendirme yaparken hangi kırılmaların, sürekliliklerin ve kopuşların esas alınacağı; ve üçüncü olarak geçmişin hangi kaynaklara dayanarak yeniden kurgulanacağı. Farklı tarihsel okullar ve tarih felsefeleri bu soruları farklı yanıtladığı gibi sosyal tarihçilik, emek tarihçiliği gibi belli konulara vurgu yapan tarih yaklaşımlarının da farklı öncelikleri var. Kadın ve toplumsal cinsiyet tarihçiliği de başta milliyetçi ve eril tarih anlatılarından, bu sorulara verdiği köklü şekilde farklı yanıtlarla ayrışıyor.

Aşağıda önce kadın ve toplumsal cinsiyet tarihçiliğin bu soruları nasıl yanıtladığını ele alacağım, daha sonra da Osmanlı tarihini kadın ve toplumsal cinsiyet perspektifinden ele almanın mümkün olup olmadığını ya da bu bakış açısının bazen iddia edildiği gibi Batı tarihçiliğinden zorla ithal edilip edilmediğini tartışacağım. Ancak burada önce bu adlandırmanın kendisi üzerine bir parantez açmak istiyorum. 'Kadın ve toplumsal cinsiyet tarihçiliği' genel olarak bir bütün olarak ele alınsa da 'kadın tarihçiliği' ve 'toplumsal cinsiyet tarihçiliği' hem kronolojik hem de kavramsal açıdan iki farklı yaklaşıma işaret ediyor (Rose, 1993: 89-128). Milliyetçi ve resmî tarih anlatıları malum olduğu üzere büyük ölçüde devlet, kurumlar, diplomasi, askeriye, savaş gibi konular ve padişahlar, hanedanlar, komutanlar, devlet adamları gibi genellikle eril ve muktedir öznelerle

meşguldür. 1970'lerle birlikte özellikle kadın tarihçilerin katkısıyla tarihsel anlatılarda kadınların niye olmadığı ya da neden yetersiz bir şekilde yer aldığı sorusu tartışılmaya başlandı. Kadın hareketinden beslenen ve onunla ortak kaygıları taşıyan bu çalışmalar bu soruyla beraber geçmiş anlatılarındaki kadın özne boşluğunu doldurmak üzere kadın biyografilerini, kadınların üretmiş ya da yaptırmış olduğu eserleri, kadınların geçmişteki varlığını araştırmaya yöneldi. Bu araştırmalar bize geçmişte kadınların da var olduğunu, ekonomik hayatta, aile, hukuk sistemi ve toplumsal ilişkiler içinde aktif şekilde yer aldıklarını, kimi zaman kültürel eserler ürettiklerini, pek çok eserin bânisi olduklarını, politik mücadeleler verdiklerini gösterdiler. Cinsiyet kimliği diğer kimliklere kıyasla daha bariz şekilde gözle görülen bir niteliğe sahip olduğu için geçmişteki kadın varlığı ve kadın deneyimini ortaya çıkarma amacını taşıyan bu erken dönem çabalarda 'görünürlük' metaforu çok önemli bir simgesel ve işlevsel anlama sahipti. Kadın tarihçiler de sanki bir resimdeki eksik öğeleri, olması gereken yerlere yerleştirmeye çalışıyordu. Ancak bize çok şey öğreten bu değerli çabanın en büyük eksiği kadınların tarihsel anlatılardan neden bu kadar uzun zaman dışlandığı sorusunu cevaplamamasıydı. Bir başka çok önemli sorun ise bu çalışmalarda 'kadın' kavramının nasıl tanımlandığına ilişkindir. Bu çalışmaların pek çoğunda 'kadın'lık ve 'erkek'lik kavramı, ağırlıkla biyolojik kategoriler olarak ele alınıyordu. Satır aralarına daha dikkatle bakıldığında ise 'kadın' kavramının sadece belli bir grup kadınla, yani elit, iktidar sahibi, yönetici sınıfın parçası olan kadınlarla eşanlamlı şekilde kullanıldığı görülüyordu. Kadınlık kategorisinin içinde türlü sınıfsal, etnik, kültürel farklılıklar bulunduğu ve bu farklılıkların kadınlar arasında da eşitsizlikler ve hiyerarşiler yarattığı göz ardı ediliyordu (Kessler-Harris, 2007; Poovey, 1988: 51-65).

Kadın kategorisinin yanında ve kimi zaman da onun yerine 'toplumsal cinsiyet' kavramının kullanılmaya başlanması büyük ölçüde bu iki eleştiri temelinde şekillenmiştir. Çalışmalarını ve sorularını kadınları görünür kılma hedefiyle sınırlı tutmayan bu eleştirel yaklaşım, kadınları tarihin öznesi kılmaya çalışan araştırmaların tarihsel anlatıdaki boşlukları doldurmaya çalışırken, kabaca 'ekle-karıştır' şeklinde bir yaklaşım geliştirdiğine işaret eder. Kadınların seslerini, deneyimlerini arşivlerden bulup çıkarmak her ne kadar değerli bir çaba olsa da farklı bir tarihçilik için kadınları tarihsel anlatıya tabiri caizse 'monte' etmek yerine, anlatının kendisini köklü şekilde değiştirmek gerektiğinin altını çizer. Joan Scott'ın bütün bu eleştirileri kapsayan, onların üstesinden gelmeyi amaçlayan ve neredeyse efsaneleşmiş olan makalesi hem tarihsel hem de kavramsal açıdan kadın tarihçiliğinden toplumsal cinsiyet tarihçiliğine geçilmesinin, artık tartışılmaksızın kabul edilen dönüm noktasıdır (Scott, 1986: 1053-75). Scott, toplumsal cinsiyeti, "cinsler arasında algılanan farklılıklara dayalı toplumsal ilişkilerin kurucu öğesi ve iktidar ilişkilerini göstermenin asli yolu" olarak tanımlar. Bu kavramsallaştırma, öncelikle kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkile-

rin mutlak değil tarihsel ve sosyolojik olduğuna, yani zaman içinde ve bir toplumsal bütünlükten diğerine farklılık gösterdiğine işaret eder. İkinci olarak da feminist tarihçilere; ilgilerini aile, akrabalık ilişkileri, hane yapısı gibi genellikle kadınlarla özdeşleştirilen konulara daraltmadan, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin nasıl kurulduğunu analiz etme olanağını sağlar. Toplumsal cinsiyet kavramının bu şekilde analitik bir biçimde kullanılması tarihsel araştırmanın önünü açan, imkânlarını geliştiren bir rol oynadı. Feminist tarihçilerin sınıf, etnisite gibi analitik kavramları ve hukuk, milliyetçilik, üretim ilişkileri gibi temel meseleleri toplumsal cinsiyet perspektifiyle incelemesi tarihsel analizi hem derinleştirdi hem de değiştirdi.

Ancak Scott'ın makalesi öznelik, deneyim, kimlik ve söylem gibi temel kavramların yeniden ele alındığı çok verimli bir tartışmayı başlatırken feminist tarihçiler arasındaki farklı duruşları da hiç olmadığı kadar açığa çıkardı (Canning, 1994: 368-404). Örneğin, feminist tarihçiler Batılı, beyaz, eril öznenin tarihin merkezinden alınması gerektiğinde ve insanın erkekle özdeşleştirildiği ve kadınların dışlanmasına dayanan eril tarih anlatısının eleştirisinde hemfikir olsalar da yeni bir öznenin nasıl inşa edileceği konusunda farklı fikirlere sahip. Bazı tarihçiler tarihsel özneyi yeniden inşa ederken öznenin her zaman bütünlüğe sahip olmayabileceğini ve özne konumunun parçalı bir yapıya sahip olabileceğini vurgularken, diğerleri her özne inşasının ancak bir başkasını dışlayarak mümkün olacağını dolayısıyla özne kurma çabasının kendisinin normatif ve totaliter olduğunu öne sürüyor (Benhabib vd., 2008). Tarihin öznesinin kim olduğu sorusuyla iç içe ve yine çok tartışılan bir başka kavram da 'deneyim'dir. Kadınların farklı alanlardaki deneyimlerini yeniden kurgulamaya yönelik çalışmalar kadınların geçmişte yapıp ettiklerini görünür kılmakla yetinmez, kadınların mücadeleleri sırasında tarihin akışını değiştirirken kendilerini özne kılmaları süreçlerine de işaret eder. Teorik düzeyde son derece ilginç ve öğretici olan bu tartışma özünde tarih ve siyaset ilişkisine dairdir. Dolayısıyla bazı tarihçiler deneyime ve kadın deneyimini görünür kılmaya yönelik çabanın kendisini feminist mücadelenin bir parçası olarak kabul ederken, örneğin Scott'ın öncülüğündeki post-yapısalcı anlayış, dikkatini deneyimden çok söyleme yani kadınların tarihinden çok kadınlığın nasıl kurgulandığının tarihine, iktidar ilişkilerinden çok iktidara yüklenen anlamların değişmesine yöneltir.

Peki, bu teorik ve politik tartışma Osmanlı çalışmalarındaki kadın tarihçiliğine nasıl yansıdı? Toplumsal cinsiyet kategorisinin Osmanlı İmparatorluğu tarihçiliğinde nasıl bir karşılığı var? Örneğin Afsaneh Najmanadi'nin "Amerikaların dışına çıkıldığında toplumsal cinsiyet ve cinsellik faydalı tarihsel analiz kategorileri midir?" sorusu (Najmabadi, 2006: 11-21), Osmanlı geçmişi bağlamında nasıl düşünülebilir? Osmanlı geçmişini anlamakta toplumsal cinsiyet analizinin nasıl bir katkısı ya da dönüştürücü gücü olabilir? Toplumsal cinsiyet kavramı bazılarının iddia ettiği gibi Batılı tarihçilerce dayatılan ve Osmanlı bağla-

mına asla tam olarak uyarlanamayacak bir kavram mıdır? Yoksa bu kavram Osmanlı tarihini incelerken analitik bir kategori olarak kullanılabilir mi? Kullanılabilirse bu nasıl yapılabilir? Osmanlı kadınları nasıl tarihsel özneler olarak kurgulanabilir? Her şeyden önce 'Osmanlı kadını' diye bir kategoriden bahsedilebilir mi? Toplumsal cinsiyet kavramının kullanılması tarih yazımını nasıl değiştirebilir? Örneğin 19. yüzyılda toplumsal cinsiyet nasıl bir rol oynamıştır? Osmanlı devletinin ve toplumunun dönüşümü süreci toplumsal cinsiyet ilişkileriyle şekillenmiş midir?

Bu soruların her birini burada yanıtlamak imkânsız olsa da kadın ve toplumsal cinsiyet tarihi çalışmalarının katkılarına bakarak bazı ipuçları ve cevaplar bulmak mümkün. Osmanlı özelinde Ahmet Refik Altınay (1916), Çağatay Uluçay (1980; 1985), Pars Tuğlacı (1985) gibi tarihçilerin Valide Sultanlar, haremdeki kadınlar, cariyeler gibi sarayla ilişkili kadınlar üzerine erken dönem diyebileceğimiz araştırmaları küçük de olsa bir grup kadını görünür kılmakla birlikte kadın tarihçiliğinin şekillenişinde kayda değer bir rol oynamadı. Ancak ilginç bir şekilde kadın tarihçiliğinin önünü açan ve sıradan kadınları da görünür kılan ilk çalışmalar feminist ya da kadın olmayan tarihçiler tarafından ve böyle bir amaç taşımaksızın yapıldı. Örneğin tarihçilerin pek çoğu Ronald Jennings (1975: 53-114) ve Haim Gerber'in (1988) kadı sicilleri ve hukuk üzerine araştırmalarının Osmanlı geçmişinde kadınları görünür kılan öncü çalışmalar olduğu konusunda hemfikirdir (İpşirli Argıt, 2005: 575-621; İpşirli Argıt, 2014a: 1-28). Söz konusu bu araştırmalar, kadınların kadı mahkemelerinde ve dolayısıyla toplumsal ve ekonomik hayat içinde sanıldığından çok daha aktif rol aldığını göstermiştir. Ancak ne Jennings ne Gerber bu çalışmalarda özel olarak kadınları görünür kılmaya yönelik bir amaç gütmüştür. Yine de çalışmaları onların amaçlarından bağımsız olarak, kadınların kadı mahkemelerinde davacı, sanık, tanık olarak yer aldığını üstelik sadece Müslüman değil aynı zamanda gayrimüslim kadınların da hukuk sistemini gayet etkili şekilde kullandıklarını göstermiştir. Dolayısıyla söz konusu çalışmalar Müslüman kadınların deneyimlerinin yanı sıra gayrimüslim kadınların deneyimlerine de ışık tutmuştur. Benzer bir şekilde Donald Quataert'in (1991: 161-176; 1993) Osmanlı imalat sektörü üzerine yaptığı araştırmalar kadınların ekonomik hayatta zannedildiğinden çok daha aktif rol aldığını göstermiştir. Kendisi feminist bir perspektif taşımasa da Quataert'in araştırmaları daha sonraki kuşak tarihçilerin kadınlar üzerine araştırma yapmasının zeminini hazırlamıştır. Bu çalışmalar feminist bir önceliğe sahip olmadıkları halde kadınların hukuk sisteminde, ekonomik hayatta ve gündelik hayatın içinde sanıldığından çok daha fazla yer aldığını gösterir. Dahası, kadınların sadece evle özdeşleştirildiği oryantalist yaklaşımın eleştirisine önemli bir katkıda bulunur.

Daha açık bir şekilde kadın tarihçiliği yapma amacını taşıyan çalışmalar özellikle II. Meşrutiyet sonrası döneme yoğunlaşmıştır. Bu çalışmalar bir yandan II.

Meşrutiyet sonrası kadın hareketi ve kadın dergiciliğini incelerken bir yandan da kadınların siyasi ve toplumsal özneler olma çabasına ve tarihi biçimlendirmekteki rollerine vurgu yapmıştır. Serpil Çakır'ın öncü çalışmasının (1994), 1980 darbesi sonrası feminist hareketin ortaya çıkmasıyla aynı döneme denk düşmesi bir tesadüf değildir. Serpil Çakır'ın kitabı kadınları politik özneler olarak ele alan, onların siyasi faaliyetlerine vurgu yapan pek çok araştırma ve doktora tezi çalışmasına da ilham vermiştir (Akşit, 2010: 57-74; Demirdirek, 1993; Enis, 2013; Karaca, 2012: 269-80; Keskin, 2003; van Os, 2002: 7-14; van Os, 2011: 255-289; van Os, 2013). Burada kadın tarihinin araştırılabilmesi için gerekli malzemeyi toplayıp biriktirmek, araştırmacılara sunmak üzere 1989'da faaliyete başlayan Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi'ni de anmak gerekir. Kütüphanenin faaliyetlerine kurulduğundan bu yana "geçmişte harcanan çabaların boşa gitmemesine, büyükannelerimizin yapıp ettiklerinin ve seslerinin izinin sürülüp görünür/duyulur kılınmasına katkıda bulunurken, aslında kendimize daha özgür bir gelecek inşa etmemizin zeminini hazırlıyor; çünkü geçmişi geri almadan yeni bir gelecek yaratmamız mümkün değildir"[1] şiarı yol göstermiştir. Bu doğrultuda Kadınların Belleği dizisinde *Aile*, *Hanım*, *Kadın*, *Türk Kadını*, *Hanımlara Mahsus Gazete*, *Kadın Yolu*, *Kadınlar Dünyası* gibi pek çok Osmanlıca kadın dergisi Osmanlıcadan Latin alfabesine aktarılıp basılmıştır. Yine kütüphane tarafından yayımlanan bibliyografyaların kadınları, kadınların ürettiklerini görünür kılmakta önemli bir işlevi olduğu söylenebilir. Kadın Eserleri Kütüphanesi 1990'lı yıllarda feminist harekete ev sahibeliği de yapmıştır.

Gerçekten de 1990'lardan bu yana kadın tarihçiliğinde, geçmişteki kadın hikâyelerini açığa çıkarma konusunda önemli bir yol alındı. Osmanlı Sultanları, cariyeler, saraylı kadınlar üzerine yapılan Betül İpşirli Argıt'ın, Rabia Gülnuş Emetullah Valide Sultan üzerine kitabı (2014b) ya da Eric Dursteler'in araştırması (2013) gibi daha yakın dönemde yapılan çalışmalar, erken dönem çalışmalardan farklı olarak kadın deneyimi kavramına örtük de olsa daha fazla vurgu yapıyor. Ayşe Durakbaşa (2000) ve Yaprak Zihnioğlu (2003) gibi araştırmacılar sayesinde saraylı kadınların yanı sıra Halide Edip, Fatma Aliye, Emine Semiye gibi Osmanlının önde gelen kadınları ya da Nezihe Muhiddin gibi erken Cumhuriyet'teki kadın figürleri hakkında artık çok daha fazla şey biliyoruz (Öztürkmen, 2013: 255-264). Bu çalışmalar hiç kuşkusuz kadınları Osmanlı tarihinin öznesi kılma yolunda önemli bir rol oynadı.

Yukarıda da özetlemeye çalıştığım gibi, kadınları tarihin öznesi olarak kurgulayan bu çalışmalar öncelikle mücadele edecek, deneyim biriktirecek bir 'kadın' kategorisi varsayar. Siyasi mücadele, tarihsel ve toplumsal olarak konumlanmış bir özne pozisyonu gerektirir ya da başka bir deyişle belli bir özne konumu olmaksızın mücadelenin kendisi de mümkün olamayacağı için bir 'kadın' kategorisinin inşası, feminist mücadele için olmazsa olmazdır. Ancak öte yandan bu

1 http://www.kadineserleri.org/default.asp

'kadın'lık kategorisinin içinin nasıl doldurulduğu da verilecek mücadelenin niteliğini belirler; özne politikanın koşulu olduğu kadar mücadele etme sürecinin de bir parçasıdır. Dolayısıyla başka tarihçiliklerde olduğu gibi Osmanlı bağlamında da 'kadın' kategorisinin nasıl inşa edildiği, 'Osmanlı kadını'nın nasıl tanımlandığı son derece önemlidir. 'Kadın' kategorisi kadınlar arasındaki sınıfsal, etnik, kültürel bir dizi farklılığı görmezden geldiğinde sorunludur. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı kadın tarihi üzerine yapılan araştırmaların önemli kısmı, yaptıkları önemli katkıya karşın 'Osmanlı kadını' kavramını genel anlamda Sünni, Türk, şehirli, eğitimli, üst sınıf kadınlarla eşdeğer tutmaktadır. Bu çalışmalar 'kadın' kategorisinin içindeki sınıfsal, etnik, dinî, kültürel farklılıkları büyük ölçüde göz ardı etmektedir. Bu da bazı deneyimler gün ışığına çıkarılırken diğerlerinin görmezden gelinmesine, bazı kadınların hikâyelerinin diğerlerininkinden daha muteber sayılmasına, kısacası bazı kadınların diğerlerinden daha eşit sayılmasına yol açmaktadır. Farklı kadınlık konumlarına duyarlı olma iddiasındaki çalışmaların sıklıkla kullandığı Rum kadın, Ermeni kadın, Arap kadın, Kürt kadın, Bulgar kadın gibi nitelemeler ise çözdüklerinden daha fazla sorunu beraberinde getirmekte, kadınlar arasındaki farklılıklar simetrikmiş, birbirlerine denkmiş gibi bir algı yaratıp iktidar ilişkileri yokmuş gibi yapmakta, tam da bu yüzden var olan asimetrik güç ilişkilerini hem konsolide etmekte hem de meşrulaştırmaktadır. Sünni, Türk, şehirli, eğitimli, üst sınıf kadınlar retrospektif bir şekilde 'norm'laştırırken tam da sorunsallaştırılması gereken farklılıklar soyut ve içi boş bir 'kültürel zenginlik' ve 'çeşitlilik'e indirgenmektedir.

Peki, bütün bu tartışmaları, kaygıları tarihsel araştırmaya, somut çalışmalara yansıtmak nasıl mümkün olacak? Toplumsal cinsiyet tarihçiliği resmî ve milliyetçi tarih anlatılarını köklü bir şekilde nasıl dönüştürebilir? Ya da başladığımız noktadaki "Tarih nedir?" sorusuna dönecek olursak, toplumsal cinsiyet kavramını analitik bir yöntemle kullanan tarihçiler bu soruya araştırmaları aracılığıyla nasıl bir yanıt veriyor; tarih anlatılarını nasıl dönüştürüyor? Toplumsal cinsiyet tarihçiliğinin tarih algımızı köklü bir şekilde dönüştürme potansiyeli barındırdığını özellikle Osmanlı siyasi tarihi ve hukuk tarihi çalışmaları üzerinden örneklemek istiyorum. Gerçekten de Osmanlı tarihçiliğinin gelişkin alanlarından olan bu iki alan, gelişkinliklerini kısmen de olsa toplumsal cinsiyet kategorisine duyarlı tarihçilerin araştırmalarına borçludur. Örneğin Osmanlı bağlamında politik olanla mahrem arasındaki ilişkiyi, politika yapma biçimlerini tartışan en derinlikli kavramsal çalışmalardan birinin Leslie Peirce'ın (1998), toplumsal cinsiyet analizi yaptığı araştırması olması tesadüf değildir. Benzer şekilde Dror Ze'evi (2006) ve Elyse Semerdjian'ın (2008) çalışmaları cinsellik üzerine olduğu kadar, toplumsal düzenin ve gücün nasıl tesis edildiğini de düşünmemizi sağlar. Yine benzer şekilde Marc Baer'in (2011: 61-91) Osmanlıdaki bilinen tek recm vakası üzerine yaptığı tartışma sadece zinanın cezalandırılması üzerine değil, asıl olarak hukuk ve siyaset ilişkisi üzerinedir. Madeline Zilfi'nin (2010)

kadın ve kölelik üzerine araştırması farklılık ve hiyerarşi kavramlarını tarihselleştirmemizi sağlar. Başak Tuğ (2009; 2014) ve Ruth Miller'ın (2007: 347-375) araştırmaları cinsel suçlara ve kürtaja yönelik hukuki yaklaşımların değişimini araştırırken devlet ve toplum arasındaki ilişkinin dönüşümüne ve yeni hukuki öznelerin nasıl inşa edildiğine dair önemli ve yaratıcı ipuçları sunar.

Tam bu noktada kaynak konusuna değinmek istiyorum. Tarihçiler olarak niyetlerimizden bağımsız olarak araştırdığımız konuları ister istemez biraz da ulaşabildiğimiz kaynaklar belirliyor. Osmanlı tarihi söz konusu olunca resmî kaynakları okumak için Osmanlı Türkçesi okumayı bilmek temel zorunluluklardan biri olsa da Türkçenin Osmanlı toplumunda konuşulan ve yazı yazmakta kullanılan tek dil olmadığı açıktır. Dolayısıyla Osmanlı coğrafyasında kullanılan Arapça, Yunanca, Ermenice, Kürtçe gibi dilleri bilmek elbette ulaştığımız ve incelediğimiz kaynak havuzunu genişletecektir. Yukarıda bahsettiğim kadın dergilerinin keşfi bile tarih ufkumuzu genişletmesi açısından çok önemlidir. Ancak kaynak sorunu dillere hâkimiyetle sınırlı değildir. Farklı bir tarihçilik yeni kaynaklara ulaşmak kadar var olan kaynakları –her şeyden önce de Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin kendi içindeki bütünlüğünü– sorgulamayı gerektirir. Afsaneh Najmabadi, yukarıda andığım makalesinde kendisine yöneltilen "kadınların tarihini yazmak çok zor çünkü kadınlardan bahseden kaynaklara haiz değiliz" eleştirisini aktarır (2006). Evet, elimizdeki kaynaklar bize çoğunlukla kadınlardan bahsetmiyor. Ancak Najmabadi'nin dediği ve bütün iyi tarihçilerin de bildiği gibi tarihçilik belgelerin söyledikleri kadar söylemedikleri üzerinedir aynı zamanda. Belgelerin bahsetmemeyi tercih ettikleri, sessiz, suskun kaldıkları, anlattıkları kadar değerli kanıtlardır. Dolayısıyla kaynak problemi pratik olduğu kadar kavramsal bir sorundur. Kadınların ürettiği kaynakları gün ışığına çıkartmak elbette önemlidir ama var olan kaynaklardaki sessizlikleri, anlatılmayanları sorunsallaştırmak da o derecede önemlidir.

Bu yazıyı bitirmeden *Toplum ve Bilim* dergisinin elinizdeki sayısının dosya konusunun "Ermeni Soykırımı" olması dolayısıyla sessizlik meselesini biraz bu boyutuyla da düşünmek elzem hale geliyor. Yukarıda toplumsal cinsiyet tarihçiliğinin kadınlar değil, iktidar ilişkileri üzerine bir alan olduğunun altını çizmeye çalıştım. Tam da bu nedenle toplumsal cinsiyet perspektifi, hâkim milliyetçi tarih anlayışını sorgulamaya yönelik bir potansiyel barındırdığını öne sürdüm. Yukarıda sırasıyla ele almaya çalıştığım öznellik, dönemlendirme ve kaynak sorunları milliyetçi tarih yazımında merkeze Sünni-Müslüman kimliğini yerleştirmek, tarihi belli 'milli' anlatılar etrafında kurgularken başta Ermeni soykırımı olmak üzere pek çok katliam, şiddet, ayrımcılık deneyimini yok saymak ve bu deneyimlerin tartışıldığı kaynakları görmezden gelmek, sessizleştirmek ve hatta yok etmek şeklinde tecelli etmekte. Toplumsal cinsiyet analizi, tarih yazımına ilişkin bu üç konuyu sorunsallaştırırken eleştirel, milliyetçi olmayan ve her türlü ezme-ezilme ilişkisine duyarlı bir tarihçiliği mümkün kılıyor. Kısaca ör-

nekleyecek olursam Melisa Bilal ve Lerna Ekmekçioğlu'nun son derece önemli derlemeleri *Bir Adalet Feryadı*'nın (2006) sadece Ermeni kadınlar üzerine olduğu söylenemez. Bu kitap her şeyden önce kadınlığın içindeki birleştirici olmayan ve iktidar, eşitsizlik ve adaletsizlik yaratan farklılıkları araştırır; dolayısıyla örtük bir biçimde özne kavramının kendisini sorgular. Yine Ekmekçioğlu, soykırım sonrası Ermeni milletinin kendisini yeniden üretme çabası üzerine yaptığı çalışmada (2013) Ermeni nüfusunun yeniden üretilmesi çabasının Ermeni kadınlarının doğurganlıkları potansiyeliyle şekillendiğini anlatır. Bu çalışma büyük bir yetkinlikle, belli bir tarihsel dönemece mahsus olmak üzere Ermeni kimliğinin babanın değil, annenin soyundan sürdürüldüğünün varsayıldığını ancak bunun da kadınların egemenliği anlamına gelmediği; aksine kadınların üzerinde bir tahakküm ilişkisine işaret ettiğini gösterir. Daha da önemlisi, soykırımı toplumsal cinsiyet dolayımıyla analiz etmek, bir yandan katledilmemiş olan kadın ve çocukların bile soykırımdan nasiplerini aldığını bir yandan da 1915'in ve soykırımın genelde anlatıldığından çok daha uzun bir sürece yayıldığını dehşetle kavramamıza olanak sağlar.

'Osmanlı kadını' tanımının kendisini sorgulayan, toplumsal cinsiyet kavramı aracılığıyla tarihçiliğin kendisini yeniden ele alan çalışmalardan oluşan bu liste hiç şüphesiz uzatılabilir. Osmanlı toplumsal cinsiyet tarihçilerinin çalışmaları elbette ki burada yaptığımdan çok daha ayrıntılı bir incelemeyi hak ediyor. Ancak, bu yazıda toplumsal cinsiyet tarihçilerinin çalışmalarını ayrıntılarıyla değerlendirmekten çok, büyük ölçüde göz ardı edilen bu alan üzerine bazı sorular sormayı ve bu alanın egemen iktidar ilişkilerini sorgulamamıza nasıl aracı olabileceğini örneklemek istedim. İnanıyorum ki toplumsal cinsiyet tarihçiliği sadece kadınlar ve erkekler üzerine bildiklerimizi değil, Osmanlı geçmişine ilişkin bilgi ve kavram bütünlüğünü de derinleştirecek ve dönüştürecek, "Tarih nedir?" sorusunu geçmiş zamanın aslında her zaman şimdiki zamanla ilgili olduğunu anımsatacak şekilde tartışmamızı sağlayacak.

KAYNAKÇA

Akşit, E. E. (2010) "Hanımlara Mahsus Milliyetçilik: Fatma Aliye ve Erken Milliyetçi Stratejiler", *Kebikeç*, 30: 57-74.

Altınay, A. R. (1916) *Kadınlar Saltanatı*, Kitabhane-i Askeri, İstanbul.

Baer, M. (2011) "Death in the Hippodrome: Sexual Politics and Legal Culture in The Reign of Mehmet IV", *Past and Present*, 210: 61-91.

Benhabib, S., Butler, J. ve Nancy Fraser (der.) (2008) *Çatışan Feminizmler, Felsefi Fikir Alışverişi*, Metis Yayınları, İstanbul.

Bilal, M. ve Lerna Ekmekçioğlu (der.) (2006) *Bir Adalet Feryadı: Osmanlıdan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar (1862-1933)*, Aras Yayıncılık, İstanbul.

Canning, K. (1994) "Feminist History after the Linguistic Turn: Historicizing Discourse and Experience", *Signs*, 19 (2): 368-404.

Çakır, S. (1994) *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul.

Demirdirek, A. (1993) *Osmanlı Kadınının Hayat Hakkı Arayışının bir Hikâyesi*, İmge Kitabevi, Ankara.

Durakbaşa, A. (2000) *Halide Edip - Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Dursteler, E. (2013) *Dönme Kadınlar: Toplumsal Cinsiyet, Kimlik ve Sınırlar*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Ekmekçioğlu, L. (2013) "A Climate for Abduction, a Climate for Redemption: The Politics of Inclusion during and after the Armenian Genocide", *Comparative Studies in Society and History*, 55(3): 522-553.

Enis, A. Z. (2013) *Everyday Lives of Ottoman Muslim Women: Hanımlara Mahsūs Gazete (Newspaper for Ladies) (1895-1908)*, Libra Kitap, İstanbul.

Gerber, H. (1980) "Social and Economic Position ofWomen in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *International Journal of Middle East Studies*, 12: 231-44.

Gerber, H. (1988) *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa,1600-1700*, Hebrew University, Kudūs.

İpşirli Argıt, 8. (2005) "Osmanlı Kadını Hakkında Hukuk Kaynaklarına Dayalı Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3: 575-621.

İpşirli Argıt, 8. (2014a) "Women in the Early Modern Ottoman World: A Bibliographical Essay", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 60: 1-28.

İpşirli Argıt, B. (2014b) *Rabia Gülnuş Emetullah Valide Sultan'ın Hayatı ve Siyasi Faaliyetleri (1640-1715)*, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Jennings, R. C. (1975) "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records—the Shari'a Court of Anatolian Kayseri", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 18: 53-114.

Karaca, Ş. (2012) "Öncü Bir Kadın Yazar Emine Semiye'nin Kaleminden İslamiyet'te Feminizm", *Ç.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2): 269-80.

Keskin, T. (2003) *Feminist/Nationalist Discourse in the First Year of the Ottoman Revolutionary Press (1908-1909): Readings from the Magazines of Demet, Mehasin and Kadın (Salonica)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Kessler-Harris, A. (2007) "Do We Still Need Women's History?" *Chronicle of Higher Education.*

Miller, R. A. (2007) "Rights, Reproduction, Sexuality, and Citizenship in the Ottoman Empire and Turkey", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 32: 347-375.

Najmabadi, A. (2006) "Beyond the Americas: Are Gender and Sexuality Useful Categories of Historical Analysis", *Journal of Women's History*, 18 (1): 11-21.

Öztürkmen, A. (2013) "The Women's Movement under Ottoman and Republican Rule: A Historical Reappraisal", *Journal of Women's History*, 25 (4): 255-264.

Peirce, L. (1983) *The Imperial Harem, Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, Oxford. [(1998) *Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul].

Poovey, M. (1988) "Feminism and Deconstruction", *Feminist Studies*, 14(1): 51-65.

Quataert, D. (1991) "Ottoman Women, Households, and Textile Manufacturing, 1800-1914", Keddie, N. ve Baron, B. (der.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* içinde, Yale University Press, New Haven: 161-176.

Quataert, D. (1993) *Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution* Cambridge University Press, Cambridge, New York.

Rose, S. O. (1993) "Women's History/Gender History: Is Feminist Scholarship Losing Its Critical Edge?", *Journal of Women's History*, 5(1): 89-128.

Scott, J. W. (1986) "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, 91: 1053-75 [(2013) *Feminist Tarihin Peşinde*, BGST, İstanbul].

Semerdjian, E. (2008) *"Off the Straight Path":Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*, Syracuse University Press, Syracuse.

Tuğ, B. (2009) *Politics of Honor: The Institutional and Social Frontiers of "Illicit" Sex in Mid-Eighteenth-Century Ottoman Anatolia*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, New York Üniversitesi, New York.

Tuğ, B. (2014) "Gendered Subjects in Ottoman Constitutional Agreements, *ca.* 1740-1860", *European Journal of Turkish Studies*, 18: 2-18.

Tuğlacı, P. (1985) *Osmanlı Saray Kadınları*, Cem Yayınevi, İstanbul.

Uluçay, Ç. M. (1980) *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Uluçay, Ç. M. (1985) *Harem,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

van Os, N. A.N.M. (2002) "Osmanlı Kadın Cemiyetleri: Geçmişten Kalan Kaynaklar, Gelecek İçin Kaynaklar", *Toplumsal Tarih,* 17(9): 7-14.

van Os, N. A.N.M. (2011) "Asker Âilelerine Yardımcı Hanımlar Cemiyeti", *Türkiyat Mecmuası,* 21(1): 255-289.

van Os, N. A.N.M. (2013) *Feminism, Philanthropy & Patriotism: Female Associational Life in the Ottoman Empire,* Yayınlanmamış Doktora tezi, Leiden Üniversitesi, Leiden.

Ze'evi, D. (2006) *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900,* University of California Press, Berkeley.

Zihnioğlu, Y. (2003) *Kadınsız İnkılap,* Metis Yayınları, İstanbul.

Zilfi, M.C. (2010) *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire: The Design of Difference* Cambridge University Press, New York.

Diyarbakır'da soykırım nasıl örgütlendi?

EMRE CAN DAĞLIOĞLU

Joe Sacco (2010: 90), Bosna'daki soykırım sürecini anlattığı grafik romanında, Müslümanlara yönelik şiddet olaylarına katılan bir Sırp'ın hikâyesini anlatır. Binlerce insanın canına mal olan böylesi bir kitlesel suça katılmanın altında yatan sebep, komşusunun çok beğendiği kapısına sahip olma isteğidir ve kolektif şiddet hezeyanı sırasında, hiç çekinmeden komşusunun evini yakmaya meyleder. Soykırımlardan sorumlu kişilerin motivasyonlarını ortaya çıkarmanın ne kadar zor olduğu düşünüldüğünde, bu kısa hikâye, suça katılma sebeplerinin ne kadar çeşitli olabileceğini gösterir ve soykırımlar için çok çarpıcı bir soru olan 'insanın komşusunu öldürme motivasyonu'na dair birçok soruyu beraberinde getirir. Bu soruların cevabını bulabilmek için ön şart, soykırımların failerinin kim olduğu ve aralarındaki mekanizma üzerine düşünmektir.

Peki, soykırımların failleri kimlerdir? Bir grubu yok etme kararı alanlar mı, suça bizzat iştirak edenler mi, yoksa suçun gerçekleştiği yerde yaşayan herkes mi? Bu minvalde, Robert O. Paxton'ın (2014: 23-4) faşist sistemleri mümkün kılanın kim(ler) olduğuna yönelik eleştirisinin bir benzeri soykırımlar için de yapılabilir. Bu bağlamda, soykırımların sorumluluğu, sıklıkla yapıldığı gibi *sadece* karar verici birey veya gruba yüklenemez, zira bu kabul, verilen kararı onaylamış, uygulamış veya buna müsamaha göstermiş geniş kitleler için bir mazerete dönüşür ve soykırım üzerine yapılan çalışmalarda, ilgiyi farklı ve hatalı bir yöne kaydırır. Fakat benzer bir şekilde, 'doğalarının gereği' veya 'ulusal karakterlerinden ötürü' soykırıma yazgılı geniş kitlelerden bahsetmek ve bütün bir kitleyi bu vakaların sorumlusu göstermek (örneğin, 'Ermenileri öldüren Türkler' veya 'Yahudileri katleden Almanlar'), soykırımın sebebini 'bazı ulusların kusurlu tarihi'ne bağlayan metafiziksel bir açıklamayı beraberinde getirir. Bu açıklama, izleyici durumda bulunan diğer grupların (*by-standers*) sorumluluğunun tamamen ortadan kalkmasına sebep olur. Dolayısıyla, soykırımların katılımcılarının birbiri arasındaki etkileşimi dikkatlice inceleyen ve her birini kendine özgü dinamikleri incelikle keşfeden modellere ihtiyaçları vardır.

Bu anlamda, Norman M. Naimark (2011: xvi), Ermeni Soykırımı suçuna katılımın genel anlamda üç düzeyde gerçekleştiğini söyler: Kitlesel katliamların kararının verildiği en üst düzey; yerel yetkililer, suç ortakları, polis ve ordunun bu emirleri uyguladığı veya siyasi önderlikten gelen sinyalleri yorumlayan orta düzey; ve cinayetlere katılan, kurbanlardan çalan ve evlerine el koyan ve yağmaya katılan en alt düzeyin ortak katılımı sonucu soykırımlar gerçekleşir. Bunların yanı sıra, kurbanları kurtarmaya çalışan veya verilen emirlere ve uygulamalara karşı koyan bireyler de mevcuttur.

Adnan Çelik ile Namık Kemal Dinç'in kaleme aldıkları, İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları'ndan çıkan *Yüz Yıllık Ah! Toplumsal Hafızanın İzinde 1915 Diyarbekir* (2015) kitabı, Diyarbakır özelinde Kürt bölgesinde Ermeni Soykırımı'ndaki bu mekanizmaların nasıl çalıştığına ışık tutuyor. Fakat yazarlarının da dikkat çektiği üzere bu kitap, salt akademik bir içeriğe sahip bir anlatı olmaktan çok, daha çok hafıza ve ede-

(*) Doktora öğrencisi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılabı Enstitüsü.

biyat ekseninde şekillenen bir tarih okuması (Çelik ve Dinç, 2015: 27). Bu konuda yapılmış ender sözlü tarih çalışmalarından biri sonucunda ortaya çıkarılan kitap, kitlesel şiddetin nasıl hatırlandığına ve bu yöndeki hafızaya yönelik en kapsamlı çalışma niteliğinde ve bu anlamda 1915'e dair incelikli bir model oluşturmanın önemli adımlarından birini atıyor.

Kitabın en önemli önermelerinden birisi, son yıllardaki soykırım tartışmalarında sıkça gündeme gelen 'Kürtlerin rolü' mevzusuna yönelik. Kitap, soykırım suçuna iştirak eden yerel aktörlerle, onların motivasyonları ve merkezle ilişkileriyle ilgili anlatılardan yola çıkarak, homojen ve bütüncül bir kimlik olarak Kürtlüğün suçlanmasının önüne geçmeye çalışıyor. Bu anlamda kitap, Kürtlerin soykırımdaki rolleri tartışılırken, söz konusu kimlik yerine, merkezi temsil eden valinin, yerel eşrafın, beylerin, ağaların, şeyhlerin, efendilerin ve bazı aşiretler ve reayadan oluşan milis örgütlenmelerden oluşan sosyal kategorilere[1] odaklanarak, başka bir açıklama modelini işlevsel kılıyor. Kitap diğer yandan, Kürt siyasi hareketinin bir kısmından yükselen 'Atalarımız soykırımda kullanıldı' önermesinin, aktörlerin öznel iradelerini reddettiği için açıklayıcılıktan uzak olduğunu da gözler önüne seriyor.

Kitabın sunduğu verilerden yola çıkarak oluşturabilecek şiddet mekanizmasında merkezî rol, tüm anlatılarda devlete ve devletin yereldeki temsilcisi Vali Dr. Reşit'e veriliyor (Çelik ve Dinç, 2015: 215-21). Yerel eşraf da katliamların örgütlemesinde, Müslüman kitlenin Hıristiyanlara karşı kışkırtılmasında ve milis örgütlenmeye öncülük edilmesinde Dr. Reşit'le açık bir işbirliği içinde (221-9). Eşrafın bu suç ortaklığına yönelik hafıza çok derin olmasa da anlatılardan çıkan sonuca göre, bu suç ortaklığının temel motivasyonu, Ermeni mallarına ve zenginliğine el koymak (213). Ermenilerin topraklarına el koymak ve merkezileşme politikasıyla kaybetmeye başladıkları etkinliklerini sürdürmek amacıyla devletle işbirliği yaparak, kitlesel şiddeti organize eden bir diğer sosyal grup da taşranın yönetici elitleri olan beyler (243). Beylerin yetkilerinin devlet tarafından alınmasıyla doğan otorite boşluğunda yükselişe geçen ve Hamidiye Alayları'na iştirak ederek bu otoritelerini pekiştiren ağaların da Ermeni Soykırımı'nda aldıkları rolle, statülerini sağlamlaştırdıkları görülüyor ve ağaların esas olarak bu katliamlardan sonra büyük arazileri ele geçirdiği hatırlanıyor (245-7). Kitapta, bu mekanizmanın içerisinde pek sayılmayan, gücünü toprağa dayalı bir sistemden değil, temsiliyet ve bireysel kabiliyetten alan ve bu sayede "yerel bürokrasi ile köylü arasında köprü işlevi gören" efendilerin de bu süreçten kâr elde etmiş olabileceklerine dikkat çekiliyor (252).

Yukarıda sıralanan otorite sahibi grupların her birine dair anlatılarda yer alan ortak temalardan biri de soykırıma bizzat dâhil olmadıkları. Bu anlamda, Naimark'ın işaret ettiği orta düzeye denk düşen bu kategorilerin esas rolleri, Müslüman kitleyi katliamlar için mobilize etmek ve katliamları kitle nezdinde meşru kılmaktı. Dolayısıyla mobilize olan kitle, mekanizmanın doğrudan şiddet gösteren parçası olarak öne çıkıyor. Bunu mümkün kılmak adına kullanılan propaganda temalarından en önemlisi dinî söylemin işlevselleştirilmesi. Dolayısıyla bu mekanizma, bölgedeki şeyhlerin bir kısmını da fail grubunun içine alacak şekilde genişliyor (247-9). Ermenilerin Müslüman olmamaları nedeniyle, öldürülmelerinin önünde engel bulunmadığı, katledilmelerinin vacip olduğu, mallarının helal olduğu, çocuklarını Müslümanlaştıranın sevap işlemiş olacağı ve '7 Ermeni öldüren cennete gide-

1 Dinç'in (2015) uyardığı üzere, bu sosyal kategorilere mensup bireylerin tümünün soykırıma iştiraki söz konusu değildir.

ceği'ne yönelik fetva ve propagandalar yoluyla, şeyhlerin katliamları meşrulaştırıcı ve teşvik edici rol oynadıkları çok genel bir anlatı olarak ön plana çıkıyor (154-66). Öte yandan, dinin katliamlara iştiraki engelleyen yönüne vurgu yapan anlatılar da mevcut. Örneğin, şehir eşrafından Sofu Mustafa, katliamlara tanık olduktan sonra, "Benim inancımda başka bir inanca mensup olanların katledilmesi yasaktır. Allah'a verilecek hesabım var" diyerek, milis komutanlığı görevinden istifa ediyor (227). Bunun ötesinde, Şeyh Muhammed, Şeyh Said ve Şeyh Tahir gibi bölgenin önemli dinî figürleri 'koruyucu' ve 'engelleyici' tutumla katliamlara karşı çıkıyorlar (249-50).

Katliama bireysel katılımı mobilize eden bir diğer propaganda teması da yazarların "ölüm korkusu" olarak nitelendirdiği motivasyon. İki veçhede ele alınabilecek bu motivasyonun ilki, otorite sahipleri tarafından yaygınlaştırılan 'Ruslarla işbirliği yapan Ermenileri öldürmezseniz, onlar sizi öldürecek' söylemi. Bu söylem, ekonomik ve dinî saiklerle bir araya gelince ölüm korkusu, hem Ermenileri tehdit olarak algılanmasıyla hem de ekonomik getiriyle birleştirilerek, katliamın itici saiklerinden biri haline geliyor. Bu minvaldeki ikinci veçhede ise, Ermenilerin katledilmesine iştirak etmeyenlerin 'Ermenilerle aynı akıbeti paylaşacağı' yönünde yapılan tehdit yer alıyor (144-54). III. Ordu Kumandanı Mahmut Kamil tarafından 10 Temmuz 1915'te Sivas, Trabzon, Van, Mamuret-ül Aziz, Diyarbakır ve Bitlis valilerine yollanan telgrafta yer alan "Bir Ermeni'yi korumaya kalkışan veya onlarla iyi ilişkilerini sürdüren siviller, evlerinden çıkarılacak ve asılacaktır" cümlesi (Kévorkian, 2011: 314), bu yönde bir motivasyonun, merkezin katliam politikalarının bir parçası olduğunu göstermektedir.

Soykırım mekanizmasında bizzat katliamları yapan ve bu cinayetleri mümkün kılan alt düzeyin önemli bir unsuru da 'paramiliter Kürt milisleri'. Anlatılarda "*cendirmeyê bejik*" veya "*esherên bejik*" olarak nitelenen bu milis güçler, gençlerin çoğu askerde olduğu için, genelde 45 yaşının üstünde güçlü, kuvvetli erkeklerden oluşuyor. Bu yerel güçler hem soykırımda kafilelerin katledilmesinde rol alıyorlar hem de soykırımdan kurtulmuş ve Müslümanların yanına yerleşmiş Ermenileri bulup öldürüyorlar. Bu görevleri ifa etmeleri için devletten para aldıkları söylenen bejikler, organizasyonları ve misyonlarıyla Van'daki "Kasaplar Taburu", Mardin'deki "El-Hamsin Birlikleri" veya Holokost'ta görev alan "RPB 101"i andırıyorlar. Anlatılarda bu gruba yönelik oluşan negatif imajın yoğunluğu ve şimdiyle kurulan analojiyle sıklıkla koruculuk sistemine benzetilmesi, bir hatırlama metodu olarak kullanılan empatinin tezahürlerinden biri olarak zuhur ediyor (Çelik ve Dinç, 2015: 123-37).

Zira kitapta yer alan anlatılarda, birkaç nesil geçmesine rağmen, Kürtlerin soykırıma dair hafızasının "çok diri ve güçlü olması" ziyadesiyle çarpıcı. Sıklıkla Türkiye'nin bu anlamdaki hafızasının özellikle Cumhuriyet'in kurulmasıyla yürütülen inkâr politikasının güçlü etkisiyle yok olduğu ileri sürülmesine rağmen, en azından ülkenin doğusunda anıların halen canlı olması, kolektif hafıza anlamında hatırı sayılır bir durum elbette ki. Çelik ve Dinç (2015: 14-6), bu durumu temel olarak dört sebeple açıklıyorlar. Bu sebeplerden ilki, bölgede bulunan öldürme mekânlarına dayalı hafızanın direngenliği. Kitapta yer alan 60 görüşmecinin sözünü ettiği otuza yakın öldürme mekânı (189-90), katliamların geniş bir coğrafyaya yayıldığının yanı sıra, hafızanın mekâna kök salması bağlamında, Ermenilerin katledilmesinin mekânla birlikte anıldığının göstergesi. İkinci sebep ise Ermeni Soykırımı'ndaki şiddet düzeyinin yüksekliği. Kitaptaki anlatıların birçoğunda, savunmasız oldukları ön kabulüyle çocuklar,

yaşlılar ve kadınların öldürülmesinden çok farklı şekillerde söz edilmesi, Ermenilere yönelik şiddetin hafızaya çoğunlukla utanç ve pişmanlıkla nakşedilmesine sebep oluyor. Ermeniler ile Kürtler arasında ortak yaşama dayalı tarihsel geçmiş, hafızanın canlı olmasının üçüncü sebebi olarak yer alıyor kitapta. Bu anlamda, Ermenilerin bir sosyal statü olarak kirvelikle anılmaları ön plana çıkıyor. Çelik ve Dinç (2015: 57), bir tür akrabalık kurumu olan kirveliğin, Kürtler ile Ermeniler arasında bazı bariyerleri kaldırarak, toplumlar arası mesafenin daralmasını sağladığını ve böylece Kürtlerin kendilerine akraba gördükleri bir topluma yönelik hafızalarını derinleştiğini söylüyorlar. Son olarak, kitapta bölgenin 'geri kalmışlığı'nın Ermenilere yapılanlarla ilişkilendirilmesinin bu hafızanın diri kalmasından önemli bir faktör olduğu ileri sürülüyor. Bu ilişkilendirme, bir yandan "soykırıma iştirakten ötürü bölgenin lanetlenmesi" olarak (17); diğer yandan, "becerikli ve iş bilir" olarak kodlanan Ermenilerin yok edilmesinin bir sonucu olarak kuruluyor.

Ayrıca Kürtlerin güçlü sözlü anlatı geleneğinin yanı sıra Dinç, son 30 yıldaki Kürt mücadelesi sürecinde, Kürtlerin mağduriyetlerini Ermenilerin yüz yıl önce yaşadıklarına benzetmesiyle 1915'e dair var olan bireysel hafızanın kolektif hafızaya dönüştüğünü ekliyor. Bu durumun en somut ifadesi ise kitaptaki birçok anlatıda yer alan ve katliamlar sırasında Ermeniler tarafından dile getirildiği söylenen "*Em şîv in, hûn paşîv in*" cümlesi. Çeşitli versiyonları olan ve Türkçede "Biz akşam yemeğiyiz, siz de sahur yemeğisiniz" anlamına gelen bu cümle, Kürtlere 1925'ten başlayarak devlet tarafından yaşatılan mağduriyetle 1915'te yaşananlar arasında süreklilik bağı kurma yöntemi (142-3).

Bu dönüşümde pay sahibi olan bir diğer önemli husus da Diyarbakır'ın nüfus yapısının son 50 yılda büyük oranda değişmesi. Soykırımın önde gelen aktörlerinden olan şehir eşrafı, 1960'lardan itibaren şehirdeki etkinliğini büyük ölçüde kaybediyor. Soykırımı unutturmaya yönelik siyaseti güden bu grubun Diyarbakır'ın siyasetinden, yönetiminden, sosyal hayat ve kültüründen adeta silinmesi (212), başka bir hafızanın hâkim olabilmesinin önünü açıyor. Kitapta yer alan anlatılardan da anlaşıldığı üzere, bu hafızanın daha çok kadınlarda canlı kalması da önemli bir husus. 1915'te Ermeni erkeklerinin önemli bir kısmının öldürülmesinden ötürü, tehcirdeki şiddet olaylarını ağırlıklı olarak kadınlar ve çocukların yaşaması ve bu durumla kurulan empati ile alıkonulan ve Müslümanlaş(tırıl)an Ermeni kadınların kendi hikâyelerini aktarmalarının, hafızanın bu yönde gelişmesinde önemli ölçüde payı var (Altınay, 2013).

Kitabın bir kez daha vurguladığı bu somut durum, aynı zamanda devletin hatırlama politikasının incelenmesi bakımından da önemli ipuçları sunuyor. Toplumun belleği üzerine kurulan denetimin iktidarın bir parçası olmasından yola çıkarak, Ermeni Soykırımı'nın 'unutulması'nın ulus-devletleşmenin en önemli unsurlarından bir olduğu çok açıktır. Bu anlamda, Barış Ünlü'nün (2014: 56) "belirli bir düşünme, duygulanma, ilgilenme, bilgilenme, görme, duyma ve algılama halleri" olarak tarif ettiği Türklük ve bu hallerin çerçevesini çizen bir imtiyazlar seti olan Türklük Sözleşmesi'nin en başta gelen şartlarından birisi de Ermenilere yönelik imha ve tasfiye politikalarını hatırlamamak ve bunlardan bahsetmemektir. Osmanlı'nın son döneminde aynı çerçevede ortaya çıkan Müslümanlık Sözleşmesi'nin getirdiği imtiyazlardan 1925'ten itibaren dışlanan Kürtlerin bir kısmının (böylece söz konusu sözleşme Türklük sözleşmesi halini alır) son otuz yılda bu zımni anlaşmaları çoğunlukla şiddet yoluyla bozması, böylesi bir unut(tur)ma pratiğinin de sonunu getirdi diyebiliriz. Kitabın

Kürtlerin çeşitli siyasi gruplarına odaklanarak seyrini başarıyla takip ettiği 1970'lerde halen gururla anlatılan Ermenileri öldürme anılarının 2000'lere gelindiğinde utanca dönüşmesi süreci (Çelik ve Dinç, 2015: 369-98), devletin hatırlama politikasına en azından kuvvetli bir itirazın da (kitaptaki tabiriyle "sembolik yüzleşme") belirli bir kırılma noktasının ardından bugüne kademeli olarak evrildiğini gösteriyor.

KAYNAKÇA

Altınay, A. G. (2013) "Etnisite, Millet ve Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Müslümanlaş(tırıl)mış Ermenilere Dair Tarihsel Suskunluk ve Yeni Hafıza Çalışmaları", *Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler Konferansı*'nda sunulan tebliğ, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2-4 Kasım.

Çelik, A. ve Dinç, N. K. (2015) *Yüz Yıllık Ah! Toplumsal Hafızanın İzinde 1915 Diyarbekir*, İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları, İstanbul.

Dinç, N. K. (2015) "Kürt hareketi 1915 konusunda resmî tarihin şablonculuğundan sıyrılamadı", Emre Can Dağlıoğlu'yla söyleşi, *Agos*, 30 Ocak, 978: 10-1.

Kévorkian, R. (2011) *The Armenian Genocide, A Complete History*, I.B. Tauris, Londra ve New York.

Naimark, N. M. (2011) "Preface", Suny, R.G., Göçek, F.M. ve Naimark, N.M. (der.), *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire* içinde, Oxford University Press, New York, xiii-xix.

Paxton, R.O. (2014) *Faşizmin Anatomisi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Sacco, J. (2010) *Güvenli Bölge Goražde: Doğu Bosna'da Savaş, 1992-1995*, İthaki Yayınları, İstanbul.

Ünlü, B. (2014) "Türklük Sözleşmesi'nin İmzalanışı (1915-1925)", *Mülkiye Dergisi*, 38(3): 47-82.

Hoşgörü mü? Yahudilik mi?

ZİYA KAYA

Büyük çoğunluğunun Istanbul'da yaşadığı ve toplam nüfusunun "18.000 ila 25.000 arasında" (Brink-Danan, 2014: 11) olduğu tahmin edilen 'Türk' Yahudilerin yakın tarihten günümüze gündelik hayatlarına konu olan hikâyelerini belgelemeyi hedefleyen Marcy Brink-Danan, *Yirmi Birinci Yüzyılda Türkiye'de Yahudiler, Hoşgörünün Öteki Yüzü* adlı linguistik antropoloji çalışmasıyla, genel olarak Türkiye'deki azınlıkların, özel olarak Yahudilerin yakın tarihine dair akademik çalışmalardaki eksikliği gidermekte değerli bir kaynak sunuyor. Türkiye'deki Türk (Müslüman) çoğunluğun önemli bir değişken olduğu varsayımından hareketle yazar bu çalışmasında, temel olarak geçmişten (Osmanlı'dan) miras, "Türk hoşgörüsü" söyleminin (56) özellikle 1990'lardan günümüze yeniden canlandırılmaya çalışıldığı bir ortamda (25), Yahudilerin bu düşünceye katkılarına, yaşadıkları gerilimlere ve bu gerilimlerle nasıl başa çıktıklarına ışık tutmaya çalışıyor.

Brink-Danan, 1492 yılında Osmanlı'ya İspanyol Engizisyonun'dan kaçarak "kabul edilmelerinin" 500. yılı olan 1992'den itibaren, Yahudilerin –cumhuriyet dönemi-nin aksine– farklılıklarını gizlemek yerine kamusal alanda daha fazla görünür olmalarını gerektiren bir rol üstlendiklerini söylüyor (13). Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılım müzakerelerinde ve İsrail ve Amerika Birleşik Devletleri ile diplomatik ilişkilerinde ilerleme kaydetme amacında Yahudiler, Türkiye'yi destekleyen bir rol icra ediyorlar: Türkiye'yi "hoşgören ülke", kendilerini de "hoşgörülen Öteki" (55) ve "iyi azınlık" (57) olarak resmetmeye başlıyorlar. Bu tarihin önemli bir başlangıç olduğunu söyleyen yazar çalışmasının, bu gösterilen resim dışında, Yahudiler için 1992 yılından günümüze "hoşgörünün ne demek olduğunu içeriden bakarak anlamaya" (212) çalıştığını söylüyor. Ve aslında Yahudilerin kozmopolitizm hikâyelerinin, kozmopolitizmi "(1) bireysel bir hareket tarzı ve (2) bir tercih meselesi" (45) olarak kabul eden düşünceyi sorgulamaya açtığını iddia ediyor. Bu düşüncenin aksine Yahudiler, sahip oldukları ve yazarın "kozmopolit bilgi" dediği bilgi nedeniyle kozmopolit varlıklarını kendi iradeleri ile sergile(ye)miyor. Yahudiler, yıllardan beri 'yabancı', 'farklı' olarak yaftalandıkları Türkiye bağlamında ve bu bağlam dışındaki Yahudilerin yaşamlarını yorumlama ve anlamlandırma yetileriyle[1] elde ettikleri, farklı oldukları bilgisine sahipler. Farklı olduklarına dair sahip oldukları bilgi, onların kozmopolit varoluşlarını bir varoluş stratejisine dönüştürüyor (sürekli tartışmaya bile açmadıkları 'Türk hoşgörüsü' retoriğine başvurmalarında olduğu gibi). Bu bilgi, onların farklılıklarını ne zaman ortaya çıkarıp ne zaman terk edip 'aynı' olmak (daha fazla 'Türk' (gibi) olmak) gerektiğini bildikleri performans olarak bir kozmopolitizm sergilemelerine neden oluyor. Diğer bir deyişle Yahudiler, Yahudi olarak farklılıkları ve Türk vatandaşı olarak aynılıkları arasında büyük bir gerilim yaşıyor ve bu gerilim kendini çeşitli performanslarda gösteriyor.

Bu gerilim üzerine kurulmuş olan Türkiye'deki Yahudilerin kozmopolitizmine bakmak için Brink-Danan, medya ve arşiv kaynaklarının yanında Istanbul'da 2002-2003 yılları arasında bir yıl boyunca ve 2007 ve

1 Yazar bu yetiye, göstergebilimden ödünç aldığı 'üçüncü bilinç' (*triple counciousness*) adını veriyor. Buradaki bağlamında bu bilinç, Yahudilere gösteren ile gösterilene anlam yüklemelerini sağlayan yorumlama ve anlamlandırma yetisi oluyor.

2009'da daha kısa sürelerde yaptığı etnografik gözlemler ve mülakatlardan yararlanıyor. Konuşma ve söylem analizlerinde dilbilimsel antropoloji yöntembilimini ve göstergebilim analizi yöntemini kullanıyor. Belirtilen süreç içerisinde, katılımcı gözlemlere ve mülakatlara dayanan etnografik saha araştırması sırasında Yahudilerin iş yerlerini, sinagoglarını, eğitim kurumlarını ve sosyal etkinliklerini ziyaret ettiğini görüyoruz. İlk zamanlarda, bu mekânlarda 'güvenlik tedbiri' gerekçesiyle bulunulan metal detektörlerden pasaportunu göstererek geçerken, araştırmanın ilerleyen aşamasında "iki yanaktan öpüş[erek]" (15) geçtiğini belirtiyor. Araştırmasının büyük bir kısmını yürüttüğü İstanbul'da Yahudilerin artık belirli mahallelerde ağırlıklı bir nüfusa sahip olmaması dolayısıyla dağınık bir şekilde yaşadıklarını belirten Brink-Danan, araştırma sırasında iki sinagoga yakın olan Beşiktaş'ta ikamet ediyor. İstanbul'daki bu dağınık yerleşim pratiklerine rağmen yazar, Türkiye'deki Yahudileri "tam bir 'cemaat'" olarak tanımlıyor (14-16, 38-39).

Toplamda altı bölümden oluşan kitabın önsöz kısmı yazarın saha çalışmasına ve etnografi yöntembilimine dair notlarla birlikte, neden çalışmasının özellikle 1992 ve sonrasını kapsadığını açıklıyor. Ana bölümlere bir giriş niteliği taşıyan bölümde ise yazar, kendi saha araştırmasına dair ayrıntılarla birlikte Yahudilerin Türkiye'deki tarihine ve demografik durumuna baktıktan sonra, kitabın da kuramsal çerçevesini oluşturan, kozmopolitizmin bugüne kadar kabul gören kuramlarını sorgulamaya açtığı kısa bir tartışma sunuyor. Takip eden ilk bölüm, 1492'de İspanyol Engizisyonu'ndan kaçarak Osmanlı'ya kabul edilmelerinin 500. yılını anmak için 1989 yılında kurulan 500. Yıl Vakfı'nın (500YV) çeşitli etkinlikleriyle (akademik, turizm ve müze etkinlikleri), Yahudilerin kendilerini göstermede sergiledikleri performansın kamusal ve gündelik hayat arasında nasıl bir etkileşim yarattığı üzerinde duruyor. İkinci bölümde ise yazar, sahip oldukları Yahudi isimleri ile gündelik ilişkilerinde sürekli yabancı olarak sınıflandırılan Yahudilerin bu tür hikâyelerinin onlar üzerindeki etkisine odaklanıyor. Kozmopolitizmin bilinçli bir tercih olmadığını (112) iddia eden yazar üçüncü bölümde Türkiye'de yaşayan Yahudilerin sahip olduğu güvenlik kaygısı ile kozmopolitizm düşüncesinin nasıl sınırlan(dırıl)abileceğini, diğer bir deyişle, farklılıklarını sergilemeyi terk ettiklerini örnekleyen vakaları anlatıyor. Ancak farklılıklarını kamusal alanda temsil ettikleri (!) 2002 yılında yapılan hahambaşı seçimlerinin konu olduğu dördüncü bölüm ise bu organize temsiliyetin, nasıl Yahudilerin Türkiye'deki 'mevcudiyet siyaseti' performansı halini aldığı üzerinde duruyor. Kozmopolitizmin performans yoluyla sergilendiğini yineleyen yazar, beşinci bölümde ise daha özel cemaat alanları olan müzik gösterileri, okul aile birliği ve evlilik öncesi bilgilendirme vb. toplantılarına davet ediyor bizi. Altıncı ve son bölüm ise Yahudilerin mahremiyetini ifşa etme tedirginliğini taşıyan bir antropolog olarak Brink-Danan'ın araştırma sırasında Yahudilerin tabular karşısında gizlilik, ironi ve sessizliği nasıl stratejik bir araç olarak kullandıklarına şahit oluşunun hikâyesini sunuyor.

Yirmi Birinci Yüzyılda Türkiye'de Yahudiler kitabının her bir bölümü, Yahudilerin kozmopolit varoluşlarını sergilemede, farklılıkları ve aynılıkları arasında sürekli yaşadıkları gerilim ve bu gerilimle nasıl başa çıktıklarının hikâyelerini anlatıyor. Bu 'başa çıkma' performanslarında kimi zaman Yahudiliklerini sergiledikleri ya da inkâr ettiklerini görebiliyoruz. Yazar bunun performansa dayalı bir kozmopolitizm olduğunu ve bu performansın da bağlamsal ve ilişkisel olduğunu iddia ediyor. Bu bağlam ve ilişki de performansın sergilendiği alanda kendini gösteriyor. Öncelikle Yahudiliklerini

sergiledikleri resmî faaliyetlere örnek olarak 500YV'nin anma etkinliklerinde yetkililerin yaşadıkları gerilimlere şahit oluyoruz. Vakıf, 'Osmanlı ve Türk hoşgörüsü' düşüncesini, uluslararası akademik aktivitelerde, turizm ve müze etkinliklerinde uzman bir halkla ilişkiler şirketinden aldıkları yardımla pekiştirmeye çalışıyor ve bunu da Türkiye'nin, yıllardır dahil edilmedikleri politikasında söz sahibi olmaya başladıklarını düşünerek yapıyorlar. Ancak örneğin etkinlikler dahilinde İstanbul'da açılan Türk Museleri Müzesi'nde gönüllü çalışan bir Yahudi'nin de ifade ettiği gibi bu hoşgörü tanımlamasının hiç de vakfın kendi iradesiyle yansıttığı bir şey olmadığını görüyoruz; 'hoşgörü' söylemine uygun olmayan Varlık Vergisi ya da artan antisemitizm, azalan nüfus gibi konular müzeye dahil edilmiyor, daha sonra bu konularla ilgilenilebileceği düşünülüyor. Aynı şekilde kolektif temsiliyet için bir fırsat olarak gördükleri hahambaşı seçim kampanyası ve seçiminde de bazı farklıkların inkâr edildiği bir kozmopolitizmin resmini görebiliyoruz: Hahambaşı'nın devlet erkânından bazı kişilerin de katıldığı göreve başlama töreninde yaptığı konuşmada Yahudilerin önem verdikleri ve kaygı duydukları konular yerine yine 'iyi azınlık' ve 'hoşgörü' ifadelerini duyuyoruz. Yahudilerin farklılıklarını nasıl sergileyeceklerine dair bilgi veren bu resmî kutlama alanlarının dışında yazar bizi konser, okul aile birliği toplantısı ve Hahambaşı'nın verdiği evlilik öncesi seminere de götürüyor. Burada da sahnenin sunduğu bağlam ve ilişkiyle –örneğin bir Yahudi okulunda laik düşüncenin etkisi ya da bir konserde dinleyenlerin sadece Yahudi olmayacağı bilgisine göre– Yahudilerin kozmopolitizmlerini sergilediklerini görebiliyoruz.

Yahudilerin yaşadıkları bu gerilimde tarihsel hikâyelerin de etkisi hiç de azımsanmayacak derecede mevcut. Brink-Danan bu etkiyi öncelikle Lusi (Lucie) ve Baruh'un hikâyeleri ve "Dansın Solomonları" adlı performans aracılığıyla gösteriyor. Örneğin birçok Yahudi, isimleri nedeniyle Türkiye'de sürekli 'yabancı' olarak sınıflandırılıyor ve gündelik ilişkilerinde Lusi'nin kendisinin Türkiye vatandaşı olduğuna dair emlakçıları ikna etmeye çalışırken yaşadığı gerilimleri yaşıyor. Ancak yine yazar fark ediyor ki pek çok Yahudi, buna benzer geçmiş hikâyelerle büyüdüklerinden bu durum için kimi yerde Türkçe ad kimi yerde Yahudi adı kullanmak gibi ikili adlandırma stratejisi uyguluyor. Lusi de geçmişte büyük annesi Naile'nin, annesinin ismi yüzünden yaşadığı dramatik olayı sürekli hatırlamasıyla, Yahudilerin adlandırma ile bu gerilimi tarihsel olarak hep yaşamış olduklarına dair bir bilgiye sahip oluyor ve tedbiri elden bırakmadan yaşıyor. Dahası 1986, 1992 ve 2003 yıllarında Neve Şalom sinagogunda ve İstanbul'daki diğer sinagoglarda 2003 yılında yaşanan saldırılardan sonra da gündelik hayatta Yahudilerin bu olayları hatırlayarak çeşitli güvenlik önlemleri aldığını ve sürekli bir güvenlik kaygısıyla yaşadıklarını görüyoruz. Bu kaygıyla örneğin, kamusal alanda altı köşeli Davut yıldızı vb. Museviliği belirten işaretler taşımamaya, kapılarına astıkları *mezuza*yı görünmeyecek bir şekilde asmaya, 'düzgün' Türkçe konuşmaya çalışıyorlar.

Ne var ki bu şekilde sürekli tabularla yaşayan ve gizliliğe önem veren Yahudilerin, kendi mahremiyetini açığa çıkarmamak için kamuda görünmez olmanın, sessiz kalmanın yanında çeşitli stratejilerinin de olduğuna tanık oluyoruz. Türk Yahudilerin sessiz olmadıklarını ancak sessiz görünmede başarılı olduklarını söyleyen yazar (187), diyalojik bir ilişki içerisinde tabu olanı başka şekillerde iletmenin yollarını bulduklarını ve böylece farklılığın devamlılığını sağlayacakları mahremiyetin dilini oluşturduklarını birkaç hikaye ile gösteriyor. Yahudiler bu dilde sansürün yanında ironi ve mizaha da başvuruyorlar. Örneğin, Yahudilere hitaben yayın yapan *Şalom* gazetesinde bir

makaleyi çevirirken ve bir haberi yayımlarken editörlerin sürekli Yahudilerin nasıl en uygun şekilde temsil edilebilecekleri sorusunu düşündüklerini ve cevap olarak "yalnızca mahremiyete dahil olanların tanıyacağı kelimeler kullanma" gibi "ince yazım tekniği"nden yararlandıklarını görüyoruz (195). Bir konferans programında da odalara İsrail şehirlerinin ismi verilirken, benzer bir teknik kullanılarak, daha popüler olmayan şehirlerin (Tel Aviv yerine Dimona gibi) tercih edildiğini söylüyor yazar. Dahası şaka, mizah ve ironinin "gerçek koşulların neredeyse görünmez bir eleştirisini yapmakta" (202) kullanıldığı bir aile muhabbetine dahil oluyoruz. Müslüman bir hizmetçinin çalıştığı, sahibinin Yahudi bir aile olduğu bu evin küçük çocuğu şarkı eşliğinde İsrail bayrağını sallarken, bu sahneyi hizmetçinin görmesinden anne korkuyor; baba ise "Aman dikkat et yoksa polis seni tutuklar" diyerek dalga geçiyor. Orada oturan evin oğlu kısık sesle, "Merak etme, polis gelirse onlara tam da bayrağı yakmak üzere olduğumuzu söyleriz!" diyor (200). Bu hikayelerden hareketle, mazlumların açık konuşmayacaklarını söyleyen Brink-Danan, şaka, ironi ve sessizliğin, mahreme dahil olan ve olmayan arasındaki eşitsizliği dengelemek için kullanılan araçlar olduğunu belirtiyor. Yahudilerin kendileri hakkında pek fazla yazılıp çizilmesini istemediklerini bilen yazarın kendisi de etnografisini yazarken bu araçlardan yararlandığını söylüyor.

1992 yılını bir kırılma noktası olarak gösterirken Brink-Danan, Yahudilerin artık kamusal alanda toplumsal pratikleriyle görünür olmaya başladıklarına vurgu yapıyor:

> Daha eskiden, sayılarının azlığı ve tarihsel olarak dikkat çekmeme çabaları yüzünden Türk Yahudiler, Türk siyaset sahnesinde etkili aktörler olarak görülmeseler de; müze, akademik toplantılar ve miras turlarıyla bu kampanya (500YV çevresinde yürütülen), onlara doğası gereği ve beş yüz yıldır hoşgörü gösterilen bir azınlık olarak kendilerini ortaya koyabilecekleri bir kamuoyu platformu sağlıyordu. (12)

Ancak, Rıfat Bali'nin (2009: 3-4) de belirttiği gibi, Yahudi toplumunun liderleri; 1950 Demokrat Parti iktidarı ile girdiği 'balayı dönemi' ve sonrasında, devletin sorun olarak gördüğü Kürt, Ermeni, Yunan ve genel olarak insan hakları meseleleriyle ilgili uluslararası platformda devletin karşılaştığı eleştirilerle ilgilenen 'müttefik'lerden biri olarak siyasi arenada rol oynadı. Yahudi toplumu da geniş toplum ile bütünleşmeye, iyi vatandaş olmak için çabalamasına rağmen Ortadoğu'daki gelişmelerden ötürü kamuoyunun hedefinde olmaktan kaçınmak için, 1992 yılındaki 500. yıl kutlamaları hariç, toplumsal mecrada "görünmezlik üzerine inşa ettiği yaşamına aynen devam" eden bir tutum sergiledi.[2] Bu anlamda Brink-Danan'ın çalışmasında yeterli bir yer kaplamayan Cumhuriyet döneminin tarihsel bir arka planı ile liderler ve toplumun fertlerinin 1950'lerden bu yana farklı tutumları üzerine yapılacak bir değerlendirme de 1992 yılının neden bir kırılma noktası olduğuna dair soruya verilecek olan cevabı kapsamlı kılacaktır. Dahası böyle bir tarihsel arka plan, 1950'lerden bugüne AKP dönemiyle de devam eden 'gayrimüslim' toplumunun liderleri ile girilen balayı dönemlerinin (!) Türkiye'de siyasi kültürün önemli bir parçası olmasına eleştirel bir bakış getirilmesini sağlayacaktır.

Buna ek olarak, yukarıda örneklerini verdiğimiz gerilimlerin; bu kapsamlı kitapta Türkiye'de yaşayan Yahudilerle, Müslüman Türkler ya da parantez içinde Müslüman oldukları belirtilen Türkler [Türk (Müslüman)] arasında geçtiği varsayılıyor (197-98). Ancak Türkiye'de var olan birçok farklı etnik kimlik düşünüldüğünde, kitapta Yahudiler, yalnızca Kürt ve Ermenilerle nadir

2 Bu konuya dikkatimi çektiği için yazıyı değerlendiren hakeme teşekkür ederim.

olarak karşılaştırılıyor ya da onlar hakkında ne düşündüklerine birkaç cümlede değiniliyor (64, 80-81, 99 vb.). Burada cevabını açık bir şekilde bulamadığımız sorular kendini gösteriyor: Yahudiler sadece Türkler (Müslüman) ile mi bu gerginliği yaşıyor? Diğer etnik gruplarla ilişkileri nasıl? Yoksa Türkiye'de yaşayan Yahudiler gerilimli bir ilişki kurduğu kişilerin Türk (Müslüman) olduklarını mı varsayıyorlar? Yahudilerin çeşitli etnik kimliklerle, yani Kürtler, Aleviler, Rumlar, Ermeniler vd. ile ilişkilerinde ne gibi gerilimlerin vuku bulduğuna değinmek bu muğlaklığı gidermekte yardımcı olacaktır. Bir de çalışma, farklılık ve aynılık arasındaki gelgitli gerilimi yaşayan Yahudilerin deneyimlerine bakarken benzer hikayelere rastlayabileceğimiz Türkiye'deki azınlıkların, özellikle Ermeniler ve Alevilerin, hikayelerine değinmiyor. Bu konuyu merkeze alan ikincil kaynaklarla yapılacak karşılaştırmalar, kitabın ana argümanı olan, kozmopolitizmin, gerçekte –en azından Türkiye'de– iktidar ilişkileri arasında şekillendiği argümanını desteklemekte faydalı olacaktır.

Son olarak çalışma, gerilimi yaşayan Yahudi tarafının sürekli kolektif bir kaygı (cemaat merkezli) yaşadığının üzerinde duruyor. Zaman zaman ve yine çok nadiren bazı hikâyelerde bu kolektif kaygıyla hareket etmekten yana olmayan kişilerin sözlerini duyabiliyoruz. Örneğin yazar, Türk Yahudi araştırmacı Rıfat Bali'nin, Türkiye'de artan antisemitizm eleştirisinin cemaatin birçok üyesi ve yetkilisi tarafından eleştirildiğini dipnot düşüyor (223). Ya da Hahambaşı'nın göreve başlama törenini, devlet için sergilenen bir "gösteri" (151) ya da "komedi" (152) olarak eleştirenlerin sesleri zaman zaman duyuyoruz. Ancak 'hoşgörü' söylemine karşı 'cemaat'ten farklı bir duruş sergileyen bu kişilerin hikâyeleri neler? Cemaat içerisinde bu gerginlikle nasıl başa çıkıyorlar? Yazarın cemaat olarak düşündüğü Yahudi topluluğundaki farklılıklar hakkında daha ayrıntılı hikâyeler duymak bu çalışmayı zenginleştirecektir. Bu farklılıkları da sadece fikir düzeyindeki farklılıklar olarak düşünmek yetmiyor. Bu cemaat söyleminin izin vermediği ve son zamanlarda sosyolojik ve antropolojik çalışmalarda giderek önem kazanan sosyoekonomik, cinsiyet ve yaş temelli farklılıkların da göz önünde bulundurulması gerekir. Örneğin genç Yahudi kadın bir öğretmenle, yaşça büyük emekli bir Yahudi adamın hikâyeleri arasındaki nüanslar hakkında düşünmek, Yahudilerin Türkiye'de yaşadıkları bu gerilimlerin farklı boyutlarını kavramada yardımcı olacaktır.

Yirmi Birinci Yüzyılda Türkiye'de Yahudiler, Hoşgörünün Öteki Yüzü adlı çalışma akademik anlamda temel olarak Batı merkezli kozmopolitizm düşüncesinin eleştirisini yaparken, Türkiye'de yaşayan Yahudilerin yakın zamandan günümüze gerilimli hikâyelerine geç kalınmış bir ışık tutuyor. Çalışmanın sorduğu soruların ve kullandığı yöntembilimin Türkiye'deki Yahudiler ve diğer azınlıklar ve çeşitli diaspora grupları üzerine yapılacak çalışmalar için önemli bir referans olacağı görülüyor. Akademik öneminin yanında hikâyeleyici anlatıma sahip bu etnografik çalışma, Türkiye'deki Yahudilerin yaşamlarındaki sıkıntıları ve bu sıkıntılarla başa çıkma serüvenlerini belirli bir uzmanlık gerektirmeyen bir okumayla her kesimden okuyucuya sunuyor.

KAYNAKÇA

Bali, Rıfat N. (2009) *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri, Devlet'in Örnek Yurttaşları (1950-2003)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Brink-Danan, Marcy (2014) *Yirmi Birinci Yüzyılda Türkiye'de Yahudiler, Hoşgörünün Öteki Yüzü*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Abstracts (İngilizce özetler)

Genocide, coming to terms with the past, political responsibility: Raphael Lemkin, Karl Jaspers, Hannah Arendt

DEVRİM SEZER

In this article I explore two interrelated questions. What is the meaning of the concept of genocide as a crime against humanity? How should present-day generations who had not taken part directly or indirectly in the crimes committed by previous generations come to terms with a past that carries the burden of genocide? I will explore these questions by focusing on three texts written by Raphael Lemkin, Karl Jaspers and Hannah Arendt between 1944 and 1961. A close reading of these texts not only sheds light on the origins of the concepts of genocide and political responsibility, but also provides us with a comprehensive theoretical perspective from which to assess the Armenian Genocide. The ultimate purpose of the paper is, on the one hand, to critically engage with the arguments put forth in these texts and, on the other hand, to question the official narrative about the Armenian Genocide in Turkey.

Keywords: Genocide, political responsibility, coming to terms with the past, Raphael Lemkin, Hannah Arendt, Karl Jaspers.

*

Three generations three massacres: Armenian children and orphans from 1894 to 1915

NAZAN MAKSUDYAN

In this article, I focus on three different generations of Armenian orphans, who lost their parents during the late Ottoman period. First, 1894-1896 Hamidian mas-

sacres, then the Adana Massacres of 1909 and finally the systematic and organized massacres in 1915 that spread invariably to the entire geography where Armenians lived, left behind innumerable Armenian orphans. The aim of this article is to go beyond those subjects of Ottoman history that are traditionally considered important and to pursue an alternative narrative that puts children at the center, that addresses children as parts of history. As a consequence, the paper not only points to the neglected role of children in the making (and writing) of history, but it also stresses the growing political importance of children in the period under question.

Keywords: Armenian orphans, children in historiography, children's agency in history, 1894-1895 Hamidian massacres, Adana massacres of 1909, Armenian genocide.

*

The Republic of paradox: Post-war minorities regime and the New Turkey's step-citizens

LERNA EKMEKÇİOĞLU

This article focuses on the years after World War I, especially the first decade following the 1923 establishment of the Republic of Turkey, in order to analyze the position of minorities in the developing "we" of the new nation as projected by its political elite. Situating the discussion in the context of the League of Nations interwar minority protection regime, I demonstrate that the Treaty of Lausanne, which the Ankara government and the Allies signed in July 1923, played an important role in the conflicting treatment that minorities have since received in Turkey. The treaty's minority protection clauses entrenched divisions that had already been formed in the Ottoman Empire during the violence of the preceding decade, including the Armenian genocide. Moreover, reminding Turkish leaders of how 19th-century European imperial powers had used the cause of Ottoman Christians' suffering as an excuse to infringe on Ottoman sovereignty, these clauses alarmed the Turkish political elite, especially as the "Great Powers" themselves were not bound by such minority protection guarantees. The goal of preventing a repetition of this unbalanced international power dynamic, which, according to the new Turkey's leaders, had led to the demise of the Ottoman Empire, engendered paradoxical policies toward non-Muslim Turkish citizens; they have been largely excluded from a Turkness (*Türklük*) to which they were sometimes included, even forcibly included.

Keywords: The League of Nations, the Treaty of Lausanne, Turkness, minorities regime, citizenship, non-Muslim minorities.

*

Raison d'état and 1915 in Turkey

GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN - ÖMER TURAN

The concept of *raison d'état* refers to the sum of strategies, rules and norms through which the state actualizes its authority. This concept suggests that the state authority requires a different set of strategies, rules and norms from the ones used to administer the daily routine of public life. The principle aim of the *raison d'état* is to protect the status of the authority and to ensure the state's institutional survival. The idea that the interests of state authority take precedence over individual, economic or societal interests forms the main assumption of the *raison d'état*. In this conceptual framework, this article aims to analyze how the Turkish state has been responding to demands of recognition of Armenian genocide and the repertoire of action through which agents of the Turkish state have been defending the official narrative from 1915 to present. The article claims that the denial of the Armenian genocide has played a key role in the "integration" of society with the Turkish state. The article first focuses on the roots of denialism in the Early Republican era and then it sheds light on the turning point that systematized the denialist narrative by referring to Esat Uras's book *The Armenians in History and the Armenian Question*. In the third section, the article examines the set of strategies developed by Turkish officers and bureaucrats under the military regime. The fourth section analyses diplomatic tactics used by the Turkish state in order to defend the official stance at the time when Western countries' parliaments began to recognize the Armenian genocide. This paper also focuses on the process of formation and dissemination of official narrative by underlining the role of the Ministry of National Education and Higher Education Board. Finally, the judicial mechanism and court decisions for Orhan Pamuk and Hrant Dink-which fortify the official narrative by referring to the penal code-are incorporated into the analysis. At the end of the paper, we claim that the denial of the Armenian genocide has played a key role in the continuity of the *raison d'état* in Turkey. The official strategies have been changed in accordance with challenges to the official narrative; however, denialism has been reproduced persistently.

Keywords: raison d'état, Armenian Genocide, denialism, official narrative, Esat Uras, Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs, "Armenian question"

*

Four generations: The unrecoverable end

TALİN SUCİYAN

In this article I tried to explain the concept of post-genocide habitus of denial through an oral historical account of Prof. Mihran Dabağ, that to my mind reveals the institutionalization and banalization of denial constituting everyday life. As personal as it may be, I find his account at the same time representative of experi-

ences of Armenians living in the provinces after 1923. Therefore, I utilized his account by referring to other primary and secondary sources. Further, regarding the post-1915 generations, I argue that the institutionalized and banalized denial has been perpetuating the reproduction of victim and perpetrator generations –albeit in different forms– and continues to define history of Turkey to this day.

Keywords: oral history, post-genocide habitus of denial, Diyarbakır, Prof. Mihran Dabağ, Armenian genocide, 1915, history of Turkey.

*

"The youth writes about many of the things. They identify with certain roles, certain slogans": The generation of 19th January and demands regarding memory

ÖNDERCAN MUTİ

In this article, the effect of the murder of Hrant Dink on political engagement of Armenian young people born ca. 1990 is discussed. As the first historical event experienced by a large age group in Turkey, the date of 19th January led especially Armenian young people born ca. 1990 to gain a collective sensation and reflection and moreover gave birth to a new Armenian political generation. The continuity between the Armenians of generation '78 who were engaged to the leftist movement in Turkey, and this younger generation can be observed, and the Armenian identity plays an important role in the engagement of the last one, regarding the same continuity. The same emphasis is consistent with the objections made by this generation during the Gezi Park protests, which can be called 'demands regarding the memory'. The political dynamism has given birth to a generation of 19th January in potentiality, and the Gezi Park protests have given this generation the opportunity to reveal their common reactions and demands as a political whole.

Keywords: 19th January, generation, collective memory, Gezi Park

*

From a 'distanced' state to a 'serving' one: The partial recognition politics of AKP

BÜLENT KÜÇÜK - CEREN ÖZSELÇUK

This paper analyzes the ways in which the Justice and Development Party (JDP) has aimed to transform the art of governing difference as well as the national body politics, in large part, in response to Kurdish movement's demands for rights, status and democratic autonomy. In so doing, the paper employs discourse analysis of interviews that were conducted with several ideologues and leading figures of JDP and RPP in 2009 (the same year as the official announcement of the peace process),

as well as public declarations and speeches of important political figures of JDP. The paper tries to demonstrate how the universal imaginary of neo Ottomanism which frames this new art of government differentiates from that of the Republican Peoples' Party (RPP) which is based on the myth of the 'neutrality' of state. Partial recognition is the term we mobilize to understand this transformative process that has aimed at replacing the old secularist nationalism, which was in crisis, by another and more efficient (multiculturalist) conservative nationalism. The concept of partial recognition enables us to interrogate the articulation of the shift in the mentality of state, which now operates through the neoliberal logic of the enrepreneur and mobilizes people through a particular discourse of market (hizmet), with the transformation of populist body politics. Partial recognition is a de-politicization strategy adopted by the corporate state in order to domesticate the egalitarian universalism of politicized identities and construe an imagined (conservative) national body (millet).

Keywords: JDP, RPP, Kurdish question, recognition politics, corporate state, populism, ideology of service, neoliberalism, neo-Ottomanism.

*

A Bourdieusean approach to legal profession in Turkey through debates on mediation

SEDA KALEM BERK

In this piece, debates around Law No 6325 on Mediation in Civil Disputes will be discussed in light of Pierre Bourdieu's general conceptual framework with a particular focus on his use of the concept of "juridical field". In Bourdieu's sociology, the boundaries of the field are constituted by the competitive struggles within the field as well as against the effects of the outside forces. As such, these boundaries are always open to redefinition. These debates on mediation can at first glance be interpreted as acts in defense of professional interests. However, an empirical observation of these debates in fact allows for a questioning of who get to determine the boundaries of the juridical field in Turkey and what kinds of struggles go into this process. This type of an analysis also allows for situating these struggles within larger historical forces. Such a reading necessitates a review of the secular legal system in Turkey and modern professions operating within this field as direct products of the republican project. Hence, in this piece, this alliance between the republic and the legal profession is studied as a historical force that affects the ways in which these actors imagine and talk about their field and the society as they go about debating mediation.

Keywords: mediation in civil disputes, Pierre Bourdieu, juridical field Turkey, legal professional habitus, legal profession Turkey, sociology of law.

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987; 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyad-

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Toplum ve Bilim

126

Paker - Akça Türkiye'de köy koruculuğu sistemi **Ataç** "Büyük Dönüşüm" öncesi Türkiye kentlerini okumak **Şentürk** İstanbul'da şirketler dünyasının profesyonelleri **Yardımcı - Bezmez** Türkiye'de sakat öznelliği üzerine bir tartışma **Zeybek** Cinsiyet, babalık ve armağan ilişkileri **Saygılıgil** Anneliğin Osmanlı romanında kurgulanışı **Yuna** 21. yüzyıl İstanbul'unda kadınlık ve tango **Emre** Turan Güneş ve CHP'nin dönüşümü **Kuyurtar** Kültürel kimliğin siyasal değeri **Kurtoğlu** Şiddete ve barışa dair: Johan Galtung'un kavrayışı

127

Turan Alternatif tahayyüller, devingenlik, popülizm **Ünüvar** '70'ler: '80'lerin öncesi '60'ların sonrası **Houston** 12 Eylül'den önce: İstanbul'da mekân üretiminin tasviri **Batuman** 70'ler: Siyasetin odağındaki kent, kentin odağındaki siyaset **Akkaya** Kürt hareketinin örgütlenme süreci olarak 1970'ler **Şafak** 12 Mart'tan 12 Eylül'e Türkiye'de sendikalar **Gönenç - Cantek** 70'li yıllarda Gırgır **Uysal** 1970'li yılların militanlarının siyasal yol haritaları **Bora** Kadınlar, rüyalar, ejderhalar **Akyıldız - Bora** Siyasal hafıza ve ülkücülerin hatırasında 70'ler **Ataç - Işık** "Büyük Dönüşüm" öncesi Türkiye kentlerinde ayrışma ve siyaset **Schubert** Jane Jacobs üzerine **Eroğul** 1970'lerde Trabzonspor **Pekünlü** 70'lerden bugüne sanat ve örgütlenme

128

Yazıcı Sosyal bilim analizinin sihirli anahtarı: "Neoliberalizm"? **Yılmaz** AKP ve devlet hayırseverliği **Orhon** Halbwachs'ın entelektüel mirası üzerine **Birdal** '70'lere dair bir haritalama denemesi **Özcan** TKP Atılım Dönemi'nde DİSK-TKP ilişkisi **Kaynar** TMK ve devlete karşı suçların hukuksuzluğu **Baki** Türkiye'de 1991-2011 dönemindeki linç eylemleri **Suveren** Sağ-muhafazakâr siyasetçilerin sağ, sol ve ideoloji algıları **Aytürk** Atsız ve Kemalizm: Bir polemiğin düşündürdükleri **Berber** Yönetici kadınların cinsiyet kimliği ve feminizm algısı **Olcay** Ortadoğu'da kalkınma söylemleri ve failleri

129

İrtiş - Özatalay Robert Castel'in ardından **Bailleau** Angaje bir sosyolog: Robert Castel **Gülsoy** Psikanalizmden neoliberalizme **Doğuç** Riskli grupların yönetimi ve supermax hapishaneler **Gajac** Robert Castel'de mensubiyet yitimi kavramı **Karakuş** Kentsel dönüşüm ve trans kadınların mensubiyet yitimi **Özatalay** Türkiye'de ücretliler toplumunun başkalaşımları **Erdinç** Ücretliler toplumunun dönüşüm sürecinde sendikalar **Alpman** Enformel Kürt emeğinin İstanbul hikâyesi **Corcuff - Bou** "Birey asla desteksiz var olamaz": Robert Castel ile söyleşi **Şengül** Teoloji ile antropoloji arasında Antikapitalist Müslümanlar **Ekmekçioğlu** Mütareke yıllarında İstanbul'da Ermenilik ve Müslümanlık

130

Lamprou Halkevi sahnesinde 'yeni Türk kadını' **Fındıklı** Erken Cumhuriyet döneminde Halkevleri **Arpacı** Türkiye'de frengi ile mücadele (1920-1950) **Odabaş** Urquhart, Osmanlı modernleşmesi, temenna, Türk hamamı **Çiçek** Türkiye'de ücretliler toplumunun başkalaşımları **Tunç** 1950'lerin Türkiyesi'nde tüketim kültürü, futbol ve şöhret **N. G. Toksoy Erdoğan** İslâmi modanın dergisi *Âla* **Öztan** Türkiye'de ailecilik, biyosiyaset ve toplumsal cinsiyet rejimi **Yılgür** Peripatetik gruplar ve kentsel mekâna yerleşme stratejileri **Aktoprak** AKP'nin çözüm politikasında dinin rölü **Emre** Sosyal demokrasi akademik literatürü üzerine bir inceleme

131

Bennafla-Heyman-Wilson-Schendel "Sınır"ı tartışmak: Yuvarlak masa söyleşisi **Green** Sınır araştırmaları: Alanla ilgili bazı düşünceler **Kaşlı** Türkiye-Yunanistan sınırının seçici geçirgenliği **Heck** Transit göçten ticarete: Türkiye'deki Kongolu göçmenler **Akyüz** Türkiye-Gürcistan sınırında ekonomik yaşam ve deneyimleri **Şenoğuz** Ahlaki ekonominin sınırları: Kilis'in kayıt dışı ekonomisi **Bozçalı** İran sınırında kaçakçılık, mahkeme süreçleri ve sınırın temsili **Özcan** Yüksekova'da bir "sınır kaçakçılığı" hikâyesi **Yıldız** Antep'in İran Pazarı, kaçağın emeği ve sınırötesiliği **Saltan** "Nehrin Öteki Yakası" **Gürkaş** İstisna hali olarak sınır: Mardin-Kızıltepe ikiz kampları **Azak** Muhafazakâr milliyetçiliğin bitmeyen davası: Ayasofya

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002